J. H. NEWMAN

CHRISTENTUM

PRZYWARA-KARRER

EINFÜHRUNG IN
NEWMANS WESEN UND WERK

No longer the property of
Bryn Mawr College Library

LIBRARY
BERKELEY [illegible] SCHOOL

JUN 21 '67

Bc

BX 4705 .P79
Przywara, Erich, 1889-1972.
Einführung in Newmans Wesen und Werk

Von Erich Przywara erschien:

Unsere Kirche. Neue religiöse Lieder (mit Josef Kreitmaier). Habbel, Regensburg 1915, 6. u. 7. Aufl. 1921.

Eucharistie und Arbeit. Herder, Freiburg 1917, 3. u. 4. Aufl. 1921.

J. H. Kard. Newmans Christentum. Ein Aufbau aus seinen Werken (mit Otto Karrer). 8 Bändchen. Bisher Bändchen I—IV. Herder, Freiburg 1922.

I. Bdchen.: Weg zum Christentum. I. Advent. Vorbereitung zum Christentum.

II. Bdchen.: Weg zum Christentum. II. Fülle der Zeiten. Beweis des Christentums.

III. Bdchen.: Weg zum Christentum. III. Glauben.

IV. Bdchen.: Einführung in Newmans Wesen und Werk. Mit 2 Bildnissen von Newman.

Vom Himmelreich der Seele. Christliche Lebensführung. Buchschmuck von Adolf Kunst. 5 Bändchen. Bisher Bändchen I—III. Herder, Freiburg 1922.

I. Bdchen.: Geist. II. Bdchen.: Ernst. III. Bdchen.: Barmherzigkeit.

Von Otto Karrer erschien:

Der hl. Franz von Borja. Ein Lebensbild. Herder, Freiburg 1921.

Ignatius von Loyola. Geistliche Briefe u. Unterweisungen. Herder, Freiburg 1921.

J. H. Kardinal Newman

CHRISTENTUM

EIN AUFBAU

Aus seinen Werken zusammengestellt und eingeleitet
von
ERICH PRZYWARA S.J.

Übertragungen
von
OTTO KARRER S.J.

Viertes Bändchen:

EINFÜHRUNG IN NEWMANS WESEN UND WERK

Freiburg im Breisgau. 1922.
Herder & Co. G.m.b.H. Verlagsbuchhandlung
Berlin, Karlsruhe, Köln, München, Wien, London, St. Louis Mo.

Erich Przywara S.J.

Einführung in
NEWMANS
WESEN UND WERK

Mit zwei Bildnissen von Newman

Freiburg im Breisgau. 1922.
Herder & Co. G.m.b.H. Verlagsbuchhandlung
Berlin, Karlsruhe, Köln, München, Wien, London, St. Louis Mo.

BR
4705
.P79

Imprimi potest

Coloniae, die 22 Iulii 1921

Ludovicus Kösters S. J.
Praep. Prov. Germ. Inf. S. J.

Imprimatur

Friburgi Brisgoviae, die 14 Februarii 1922

✠ **Carolus**, Archiepps

LIBRARY
BERKELEY DIVINITY SCHOOL
NEW HAVEN 11, CONN.

Alle Rechte vorbehalten

Buchdruckerei von Herder & Co. G.m.b.H. in Freiburg i. Br.

Inhalt.

Seite

1. Newmans Seele [1] 1

2. Newmans Grundbegriffe 11

3. Newmans Werk in seinem Aufbau 95

---

[1] ist als Einzelstudie erstmals erschienen in der Zeitschrift «Seele», März 1921.

NEWMANS SEELE

«Das ist die wahre Definition eines Christen: einer, der ausschaut nach Christus; nicht einer, der ausschaut nach Gewinn, Rang, Vergnügen, Wohlbehagen; sondern einer, der ausschaut nach dem Erlöser, dem Herrn Jesus Christus. . . . Das allein ist der Ur-Christ, der auf nichts abzielt in dieser Welt, der keinen Ehrgeiz hat, anders in dieser Welt zu sein als er ist, dessen Gedanken und Trachten geht in die unsichtbare, zukünftige Welt; der fast das Gefühl für diese Welt verloren hat, die süß und bitter zugleich ihm ist. . . . Da ist nicht Schranke, noch Wolke, noch irgendein Erdending zwischen der Seele des Christen und ihrem Erlöser und Heiland. Christus ist in seinem Herzen. und darum atmet alles, was aus diesem Herzen kommt, seine Gedanken, Worte und Taten, Christus. . . . So ist auch seine Freude die vergeistete Freude Abgetöteter und Verfolgter, eine Freude, die friedevoll, heiter, dankbar, zart, mitfühlend, mildgestimmt, verklärt und stillen Hoffens voll sie macht.»

Diese Worte aus einer der letzten St. Mary-Predigten *(Sermons on subj. of the day 19)* umgreifen vielleicht am besten die ganze innere Eigenart des großen Kardinals in allen ihren fast harten Gegensätzlichkeiten, in ihrer für die formulierende Erkenntnis schwer zugänglichen und erst für das mehr ahnende Mitleben eines Gleichgerichteten ertastbaren inneren Einheit.

I.

In der fast absoluten Art, wie in unserer Stelle die «unsichtbare Welt» der sichtbaren entgegengestellt wird und als die fast allein «reale» für den Christen gezeichnet wird, kündet sich wohl Newmans Grundeigenart. Es

ist etwas, was durch den ganzen Mann hindurchgeht: das fast ausschließliche Leben im «Unsichtbaren».

Wenn schon der kleine Knabe mit Tränen in den Augen sich wehrt, im Lärm seiner Spielgenossen zu bleiben; wenn der 27jährige fast erst nach dem Tode seiner Lieblingsschwester Mary zu der Verblichenen in eine innere allgegenwärtige Nähe tritt («Meine liebe Mary scheint mir eingeleibt in jeden Baum und versteckt hinter jedem Hügel. Was für ein Schleier und Vorhang ist doch diese Welt der Sinne! Schön, aber nur ein Schleier!»); wenn der 32jährige, erfüllt von seiner Reformsendung an die wankende englische Kirche, auf seiner Mittelmeerreise fast sinnlich deutlich sich von tückischen Dämonen umlauert weiß («Wir können nicht zweifeln, daß böse Geister auf dem einen oder andern Wege immer um uns sind; ich habe aber Trost in dem Empfinden, daß, wie immer auch meine Bedrängnis sei, gewöhnlich oder ungewöhnlich, ich genügenden Schutz gegen sie habe»); wenn dann endlich noch der Verfasser der «*Apologia*» sein Mißtrauen gegen die «sichtbare Welt» ausdrückt, als eine, die mehr oder minder eine Täuschungsquelle sei für den Gottsucher, und noch der Greis in der letzten Fassung seines Testamentes (1881) von den armseligen «Schatten» und «Sinnbildern» redet, aus denen heraus er sich sehnt nach der «Wahrheit» —: das alles ist nur der große Hintergrund, auf dem sein bis zur letzten und bittersten Konsequenz durchgeführtes «Mein Gott und mein Alles!» aufleuchtet.

Man muß die Predigten «*The immortality of the soul*» *(Parochial Sermons 1; 8)*; «*A particular providence as revealed in the gospel*» *(Paroch. Serm. 3; 9)*; «*The thought of God, the stay of the soul*» *(Paroch. Serm. 5; 22)*; «*Obedience without love*» *(Paroch. Serm. 4; 2)*; «*Mental prayer*» *(Paroch. Serm. 7; 15)*; «*Christian repentance*» *(Paroch. Serm. 3; 7)*; «*Christian reverence*»

(Paroch. Serm. 1; 23) und «*Christian Nobleness*» *Serm. on Subjects of the Day, 11)* gleichsam «in eins» zu schauen wissen, um von der Eigenart dieses ununterbrochenen Einsseins mit Gott einen Begriff einigermaßen zu bekommen.

Es ist auf der einen Seite ein ganzes, rückhaltloses Umfangen Gottes, der der einzig «Wirkliche» ist, weil Unwandelbare, gegenüber der Welt, die als Welt fortwährenden Wechsels und angeborener Unbeständigkeit eigentlich «unwirklich» ist; der als einziger die Seele füllen und erfüllen kann, weil im Grunde genommen «nur der Unendliche ihr Maß sein kann»; daraus erfolgend ein ganzes, unbedingtes Sichhingeben an diesen «einzigen Gott», ohne auch nur das geringste für sich zu «sichern» (vgl. *Paroch. Serm. 5; 17:* «*The testimony of conscience*»), ein ganzer gründlicher Verzicht auf die Einbildung eigenen Wissens, auf die Versteifung eigenen Wollens, auf die Vermauerung eigener Sicherheit: «Ich kann nichts mehr wünschen, als in Deiner, nicht in meiner Hut zu sein» — «Du bist Weisheit und Du bist Liebe — was will ich mehr?» *(Meditations and Devotions).* Das berühmte «*Lead kindly Light*» ist, wie das Tagebuch der Sizilianischen Krankheit beweist, das Dokument der inneren Entwicklung Newmans: «*I loved to choose and see my path, but now lead Thou me on!*» Daraus endlich das «beständige Beten», der innige, ungezwungene Wandel in Gottes Gegenwart, der schon dem Vierzehnjährigen eigen war: «Ein religiöser Mensch ist religiös morgens, mittags und abends; seine Religiosität ist ein Grundcharakter, eine Form, in die Gedanken, Worte und Tätigkeit eingesenkt sind, alles Teile nur ein und desselben Ganzen. . . . Ein Mensch kann in Wahrheit nicht eine Stunde religiös sein und die andere nicht. . . . Er sieht Gott in allen Dingen *(Pa roch Serm. 7; 15, Mental Prayer)*».

Auf der andern Seite aber ist dieser Gott, zu dem er *solus cum solo* steht, der allheilige und unbegreifliche Gott, der allheilige Gott, vor dem «Engel selbst unrein sind», der tiefer erkannt den Menschen immer tiefer erkennen läßt seinen Abstand als Kreatur und sündige Kreatur: je heiliger objektiv ein Christ wird, je gewaltiger erkennt er Gottes Heiligkeit und seine eigene Sündhaftigkeit: sein Gottesverhältnis ist, wenn echt, im Grunde ein Verhältnis der Ehrfurcht: «Furcht und Liebe müssen bei einem Christen zusammengehen *(Paroch. Serm. 1; 23: ‚Christian reverence'* und *5; 2: ‚Reverence, a belief in God's presence').*» Der unbegreifliche Gott, dessen Wesen nach Augustinus *(Serm. 117, n. 3; 5)* die Unbegreiflichkeit ist, an Dem darum alles Suchen und Forschen und Erkennen sich nie ausschöpft, Dem gegenüber der «Greis» immer wieder «Kind» wird: «In alle Ewigkeit werde ich immer wieder ein kleines Kind sein, das die Anfangsgründe Deiner unendlichen Gottesnatur lernt» — «Ich bete Dich an, weil Du so geheimnisvoll und unbegreiflich bist. Wärest Du nicht unbegreiflich, Du wärest nicht Gott. Denn wie kann der Unendliche anders sein als unbegreiflich?» *(Meditations and Devotions.)*

Das aber ist der letzte Sinn des Christentums, daß dieser Gott in Christus «offenbar» geworden ist, und, was Newman in der Predigt «*A particular providence as revealed in the Gospel*» als den besondern Sinn dieser Offenbarung hinstellt, offenbar als «Gott, der mich persönlich liebt und in mir persönlich gegenwärtig ist». Christus ist insofern zutiefst «Mittler», als er «Gott mit uns» ist. «Gott leuchtet auf» «im Antlitz Christi». So fallen denn für die religiöse Anschauung Newmans eigentlich die beiden Dinge zusammen: «Gott als der über allem und in allem Seiende und damit zugleich Ferne und Nahe» und «Christus lebend im Christen

und kommend zur Wiederkunft». Das heilige Rätsel Gottes ist offenbar im heiligen Rätsel Christi. Gott ist «nahe und fern» in Christus, der «nahe und fern» ist.

In der Seele Newmans ist damit nur ein religiöses Zentrum: Gott im Antlitze Christi. Daß er nicht einsehen konnte, wie mit dieser absoluten Zentrierung der katholische Marien- und Heiligenkult vereinbar sei, war eigentlich die Schwierigkeit vor seinem Übertritt; daß er erkannte, wie diese religiösen Übungen diese Zentrierung nicht stören, sondern geradezu erweitern, wie auch in der natürlichen Ordnung Gott immer mannigfaltiger sich der Seele offenbart in echter Menschenliebe, war der Durchbruchspunkt. *(Apologia cap. 4; § 2; S. 195; cap. 2; S. 53 [1900].)*

2.

Was kann einer solchen Seele noch die Welt sein? Es ist unleugbar, daß als notwendige Folge des eben Gezeichneten eine tiefe Weltabkehr durch Newmans Schriften geht: das Bild der Welt, das dem Welterfahrenen am Ende seines Lebens in und mit der Welt sich bietet, und das der Glauben dem Christen an den Anfang seines Lebens stellt, ist: «Eitelkeit der Eitelkeiten, und alles Eitelkeit» *(Paroch. Serm. 1; 25: Scripture a record of human sorrows).* Es ist auch unleugbar, daß entsprechend diesem Weltbild als Grundstimmung sich tiefe Resignation ergibt. «Resignation ist eine viel segensreichere Seelenrichtung als sanguinisches Hoffen auf gegenwärtigen Erfolg; denn sie ist wahrer, und viel entsprechender dem gefallenen Stand, und heilsamer für unsere Herzen, und das unterscheidende Merkzeichen aller hervorragenden Diener Gottes» *(Paroch. Serm. 8; 9: Jeremiah, a lesson for the disappointed).*

Aber Newman hat die Gefahr eines einseitig «eschatologischen Christentums» doch erkannt: «Wenn Menschen es fühlen, wie erst das jenseitige Leben alles in allem ist und daß die Ewigkeit allein es beanspruchen kann, unser Denken auszufüllen, dann neigen sie dazu, dieses Leben zu unterschätzen und seine wirkliche Bedeutung zu vergessen» *(Paroch. Serm. 8; 11: «Doing glory to God in pursuits of the world»)*. Es ist von früher Jugend in ihm ein fast heftiger Reformatorendrang, der auch den abgeklärten und schwergeprüften Greis nicht ganz verließ: in den «*Meditations on Christian doctrine*», den Aufzeichnungen seiner täglichen Betrachtung, spürt man das Ringen um das schwere Wort: «Auch und gerade der, dem alles Wirken unterbunden und zerschlagen ist, wirkt auf die Welt.» Es ist in ihm ein Arbeitsdrang, der schon die Kräfte des Knaben aufzureiben droht; der dem Mann seine Mittelmeerreise fast als «Vergehen» erscheinen läßt; der den Forscher zu einer Allseitigkeit des Wissens und Weitpannung der Systematisierung spornt, in der wenige Geister der Weltgeschichte ihm gleichkommen mögen. Es ist in ihm endlich ein tiefes und herzliches Freundschaftsbedürfnis, das eine wohl sonst wenig erhörte Elite von erwählten Geistern um ihn sammelt zu einer Nähe der Seelen, wie nur eine «Liebe in Gott» sie mit sich bringt.

Aber der Eifer des Reformators hat nichts von unwiderstehlicher Unbedingtheit; denn es ist darin die schwere Erkenntnis von der Unausrottbarkeit der Sünde aus der Welt und von der Unerforschlichkeit der Wege Gottes. Und die Arbeitskraft des Gelehrten und Schöpfers hat nichts von der Anspannung des auf sich selbst gestellten Willens; sie ist im Grunde eigentlich anteillos am eigenen Erfolg. Und die Menschenliebe endlich ist gedämpft, ja fast von einer inneren Kühle durchschauert, durch das ernste Wissen um den letzten Abstand und

Abgrund zwischen Mensch und Mensch: das ist nach ihm echte Liebe, die stets um eine kommende Trennung weiß. Es ist überall der «Atem vom inneren Heiligtum», der allen Dingen dieser Welt gegenüber einen «anteillosen Gleichmut» gebietet, welche Stimmung daher Newman in der Predigt «*Equanimity*» *(Paroch. Serm. 5; 5)* als wesentlich «christliche» Stimmung hinstellt.

Diese Welt als ein mähliches Aufgehen der jenseitigen Welt, wie Wolken durchsichtig werden in ansteigender Sonne: das dürfte die Welt sein, wie sie Newman in seinen «weltfreudigsten» Stunden sah (vgl. *Paroch. Serm. 4; 13:* «*The invisible world*»).

Aus dieser Anschauung heraus wird es wohl verständlich, wie er in seinem Wirken auf die Welt nie eigentlich die unwiderstehliche Stoßkraft des Praktikers fertig brachte, gleichsam nur auftauchte, um angeekelt von der «Welt, die im argen liegt», wieder in sein «*solus cum solo*» heimzukehren; wie er in seinem Freundesverkehr, selbst mit den vertrautesten Freunden zugleich der warm und herzlich Anziehende war und doch der fast kühl, vornehm Zurückhaltende, dem es fast «unkeusch» erschienen wäre, mehr zu tun als «anzudeuten» und durch mehr unpersönliche Worte das Persönliche durchschimmern zu lassen.

Es ist eben die «unsichtbare Welt» des Glaubens, die ihm nach der feinen Beobachtung Elisabeth Mozleys allein «sichtbar» ist; soweit als «irdisches Werk» in diese unsichtbare Welt hineinreicht, hat es auch für ihn «Realität», d. h. als das Werk des Samenkorns, das in der Erde stirbt; und ebenso ist «irdische Liebe» nur insoweit ihm «real», als sie im «Unsichtbaren» lebt, eine Liebe zu den Entschlafenen und Entfernten «in Gott».

Wenn ein «Weltmensch» nach Newmans Charakteristik im letzten Grunde ein Mensch ist, dem die «unsichtbare

Welt» einfachhin «unreal» ist und die sichtbare Welt allein «real», so hat er selbst, wohl in gradliniger Charakterentwicklung, sich zu dessen Gegenbild gestaltet: zu einem Menschen, dem allein die «unsichtbare Welt» des Glaubens «real» war, ja fast möchte man sagen mit einem scheinbar paradoxen Ausdruck: ihm war die «unsichtbare Welt» sichtbar und die «sichtbare Welt» unsichtbar.

«Newmans große Kraft war eine lebendige Realisation des Unsichtbaren», schreibt 6. Oktober 1874 Elisabeth Mozley an ihren Bruder.

«Wir schauen nicht auf das Sichtbare, sondern auf das Unsichtbare. Das Sichtbare nämlich ist zeitlich, das Unsichtbare aber ewig» (2 Kor. 4; 18).

NEWMANS GRUNDBEGRIFFE

Eine Herausarbeitung des Systems, das dem Gesamtwerk Newmans zugrunde liegt, hat unleugbar die gleichen Schwierigkeiten wie eine Herausarbeitung des Systems, das den Schriften des hl. Augustin innewohnt, wie auch die Geschichte der Auffassung beider Systeme als solcher über häretischen Mißbrauch geht zu mählicher Klärung.

Wie es des Baianismus und Jansenismus brauchte, um über die eigentliche Augustinische Denkweise klar zu werden, so scheint es, bedurfte es geradezu des Mißbrauches Newmans durch den Modernismus und die Immanenzapologetik, um nun allmählich den englischen Denker so auffassen zu lernen, wie die Kirche selber es tat, da sie ihn wegen seiner Schriften zum Kardinal erkor[1].

Es ergibt sich daher für die Methode unserer Untersuchung von selber, daß sie von der Klarlegung der Mißverständnisse ausgehend übergeht zur Darlegung der Grundbegriffe, wie sie tatsächlich vorliegen, woraus dann allmählich das Gesamtsystem in der Form herauswächst, wie es im 3. Kapitel ausdrücklich gezeichnet wird. Die einzelnen Grundbegriffe sind so nacheinander geordnet, wie sie sich aus den vier folgenden methodischen Leitsätzen ergeben, die die vier Teile dieses Kapitels ausmachen. Diese vier Leitsätze, aus denen sich die Klärung sämtlicher Mißverständnisse von selbst ergibt, sind (es sind nur die selbstverständlichen Leitsätze historischer Forschung überhaupt):

---

[1] Vgl. *Ward* II 435 ff.; insbesondere Brief Kardinal *Mannings* vom 8. März 1879: «*he* (der Papst) *told me to say to you that in elevating you to the Sacred College he intends to bestow on you a testimony to your virtues and your learning*». Vgl. Bdch. 1, S. x.

1. Die Entwicklungslinie im Denken Newmans ist festzustellen. Für jede einzelne Frage ist letztlich entscheidend ihre letzte Fassung, aber mit gleichzeitiger Berücksichtigung des relativen Stellenwertes der früheren Fassungen.

Hieraus ergibt sich die Lösung für die Begriffe des Wunders (1), der intellektuellen Sicherheit (2), der *anticipations* (3 a) und *dispositions* (3 b).

2. Die verschiedene polemische Stellung Newmans ist herauszuarbeiten. In der Deutung entgegenstehender Fassungen einer Frage ist ihre polemische Stellung letztlich entscheidend.

Hieraus ergibt sich die Lösung für die Begriffe des Glaubens (1) und der Gotteserkenntnis (2).

3. Die spezifische Theologie und Philosophie Newmans ist klarzulegen. Die Terminologie der Aufstellungen Newmans ist aus ihr zu bestimmen.

Hieraus ergibt sich die Lösung für die Begriffe der subjektiven Glaubenseinsicht (1 a), der kirchlichen Lehrentfaltung (1 b), der Offenbarung als Symbol (1 c), des Mittlertums Christi (2), des Christentums als *counterpart of nature,* d. h. Gegenstück der Natur (3 a), des *faith incomplete,* d. h. Konversion als letztlich positive Entfaltung (3 b), von *reason* und *world* (3 c) und endlich der Abstraktion, *causae secundae* (geschöpfliche Ursachen) und Naturgesetze (3 d).

4. Der religiöse Grundtyp Newmans ist zu zeichnen. Alle aus 1—3 noch zurückgebliebenen Dunkelheiten sind in ihn zurückzuführen und aus ihm zu klären.

Hieraus ergibt sich die Darlegung der vier Grundrichtungen Newmans, aus denen seine gesamte formale Denkart entspringt: *opposite virtues,* d. i. Vollkommenheit als Gegensatzspannung (1), Führungsbegriff (2), Gewissen und Kirche (3), Gott Alles in Allem (4).

The King's Library

Damit die Ausführungen sowohl weiteren Kreisen wie der engeren Fachwissenschaft dienen können, ist das nähere Beweismaterial in der Originalsprache in die Anmerkungen verwiesen.

I.

Eine Darlegung der Grundbegriffe Newmans ist ohne Berücksichtigung der zeitlichen Aufeinanderfolge seiner Werke und des zeitlich-relativen Stellenwertes der einzelnen Fassungen einer Frage nicht möglich.

Es ist darum in jeder einzelnen Frage letztlich entscheidend die letzte Fassung, die Newman ihr gegeben. Es ist also chronologisch nachzuprüfen, wann eine bestimmte Frage fertig behandelt ist, und ob spätere Werke an dieser Formulierung etwas verändern.

1. Aus der Berücksichtigung dieses ersten Teiles unseres methodischen Leitsatzes ergibt sich bereits die Lösung für die Frage nach den Wundern als Kriterien (Beweisen) einer Offenbarung.

Entscheidend bleiben die *Essays on Biblical* (1825—1826) *and Ecclesiastical Miracles* (1842—1843), die die Frage im strengen Sinne bejahen, wie Christian Pesch bereits 1908 feststellte [1].

Denn Newman hat seit dieser Zeit die Frage nicht mehr ausdrücklich behandelt. Ferner führt er die beiden *Essays* in der *Apologia* (1864) restlos zustimmend an, bleibt in der *Grammar of Assent* (1870) im Begriff der *coïncidence* ihnen treu und fügt in der Neuausgabe der *Essays* (1870) keine ändernde Anmerkung bei.

Es findet sich freilich in den *Parochial and Plain Sermons 8; 6* (gehalten 1830) und *University Sermons 10* (gehalten 1839) die Lehre, daß Wunder in sich keinen gläubig machen, wenn er nicht zum Glauben «vorbereitet» ist; aber das ist nur Teilstück der später unten zu behandelnden Lehre vom

[1] Theologische Zeitfragen, 5. Folge (Freiburg 1908) 103—104.

Glaubensakt in sich, gehört also gar nicht zur historisch-apologetischen Frage nach dem objektiven Beweiswert des Wunders in sich.

Ferner findet sich in den *Parochial and Plain Sermons 8; 8* (gehalten 1825), *Sermons on subject of the day 22—23* (gehalten 1841) und an einigen Stellen der *University Sermons* (vorab *serm. 12;* gehalten 1839) die Lehre vom inneren geistlichen Leben des Christen als persönlichem Kriterium dafür, daß er im Christentum auf dem rechten Weg sei; aber dieses Kriterium wird von Newman als eigentliches Wunderkriterium deutlich gezeichnet. Denn er stellt teils (wie in *Serm. on subj. of the day 22*) dieses «persönliche Kriterium» als «Verpersönlichung» der äußeren Zeichen der Kirche hin *(outwards notes of the church)*; teils legt er den Beweispunkt nicht in «Erfahrung inneren Befriedigtseins» (welche Konzeption schon gegen Newmans *reverence*-Grundbegriff ist!), sondern in demütiges Erfassen göttlicher Führung, so daß nicht das Dasein, sondern dieses nur auf Gott zurückführbare Sosein innerer Erfahrung den Beweisgrund ausmacht (also das sogenannte «moralische Wunder»!), und das nur für den, der bereits Christ ist (die inwards notes sind das Resultat der *realization* des intellektuellen Autoritätsglaubens!) [1].

Daraus also schon allein erweist sich das Bild Newmans, wie es durch Bremond und Loisy und sonstige Newman-literatur, die aus ihnen mehr oder minder schöpft, geformt ist, als das, als was es Bischof O'Dwyer in seiner Broschüre über «*Kardinal Newman und die Enzyklika Pascendi*» (1908) [2] zur peinlichen Verlegenheit der Modernisten und Modernistenfreunde und Immanenzapologetiker nachwies, und als was es der englische Modernistenführer Tyrell selbst andeutete [3] —: als Zerrbild, geformt zu demselben Zweck, zu dem seinerzeit der Baianismus und Jansenismus sein Augustinusbild brauchte und darum entsprechend gestaltete.

Den Ausgangspunkt dieser Verzeichnungen suchten die Modernistenkreise und Immanenzapologeten in den Stellen, wo der anglikanische Newman von der «Lebenskraft» *(vitality)* als Wahrheitserweis der anglikanischen Kirche redet (*Essays*

[1] Vgl. Bdch. 3, Kap. 2[1]. [2] Italienische Übersetzung. Roma 1908.
[3] In der Vorrede zur englischen Ausgabe der Bremond-Biographie, London.

cristical and historical; Ausgabe 1877, 1. Bd. Nr. 7 und 2. Bd. Nr. 9); dieser «Erweis» war die letzte Stütze seines Anglikanismus, oder besser gesagt die letzte «Schwierigkeit», die seiner wachsenden Überzeugung (aus historischen Gründen) von der Alleinwahrheit der römisch-katholischen Kirche sich entgegenstellte; so ist es denn kein Wunder, daß der Katholik Newman in der Neuausgabe der *Essays* eine Note beigefügt hat, worin dieser «Vitalitäts-Erweis» zurückgewiesen wird — mit Stellen aus seinen eigenen katholischen Werken (*Essays crit.* Bd. 1, S. 379 ff.) und mit dem schneidenden «Auch das Böse hat Leben».

Ein zweiter Ausgangspunkt ist das elfte Stück derselben Essays, aus dem die Modernistenkreise ihre Auffassung vom «Historiker» und «Gläubigen» herauslesen zu können glaubten. Newman betont hier, daß die Geschichte des Christentums eine «menschliche» und eine «göttliche» Seite habe, und daß es einseitig sei, immer nur das menschlich Zufällige herauszukehren, wie es *Milman* (der Autor des Buches, das er in diesem Stück bespricht) getan hat; gewiß liebt es der Schöpfer, hinter den geschöpflichen Ursachen sich zu verbergen, und auch die Einrichtungen der Offenbarung haben neben dem Übernatürlichen ihren Anteil an Natürlichem; aber all das berechtigt nicht den Historiker, das Wirken des Schöpfers und Herrn der Übernatur zu vernachlässigen, als ob nicht dieses auch historisch wäre: ein solches Verfahren ist «Verleugnung historischer Wahrheit» *(denial of historical truth)* (S. 224), etwas Ähnliches, als wenn einer über den Menschen schriebe, ihn mit Tier und Pflanze vergliche, und von Verstand und Willen schwiege (S. 209); Judentum und Christentum sind menschlichen Institutionen ähnlich wie «der Mensch dem Affen» (S. 196).

Wir können heute nur schwer begreifen, wie aus solchen Stellen die Lehre herausgelesen werden konnte: «was der Historiker als Natur feststellt, sieht der Gläubige als Übernatur».

Und noch seltsamer berührt es, wenn man in *Bremonds Essay* (Bloud, Paris) von Newman als «Mitarbeiter Schleiermachers» (S. 390) liest, — und in den *Essays critical* etc. Bd. 1 Nr. 2 (geschrieben 1836) von einer Schule liest, «die innerhalb und außerhalb der Kirche sich ausbreitet und die eine Religion des Herzens *(piety as directing its attention to the heart itself)* lehrt, nicht eine Religion äußerer In-

stitutionen *(not to anything external to us)*, wie es Credo, Gottesdienst, Ritual ist» (S. 95). Diese Schule führt Newman auf Schleiermacher zurück (S. 96) und gibt ihr folgende theologische Zensur: «Es ist in Wirklichkeit ein Bauen auf Mensch, nicht auf Gott, ist in seinem Wesen Rationalismus und zielt auf Sozinianismus hin» (S. 95).

Weitere Klärungen ergeben sich, wenn wir zu dem eben behandelten ersten Teil des ersten Leitsatzes den zweiten Teil hinzunehmen: gleichzeitig mit der letzten Fassung einer Frage ist noch der relative Stellenwert der einzelnen früheren Fassungen zu berücksichtigen, damit so der Sinn dieser letzten Fassung in seiner historischen Farbe sich ergebe.

2. Es ergibt sich die Lösung für die Frage nach der **intellektuellen Sicherheit**: woraus sie entspringt und worin sie besteht; und damit nach dem Sinn der Begriffe von «realer Zustimmung» *(real assent)*, «realem Beweisverfahren» *(natural inference)*; und für die Frage «Ist Sicherheit eine Eigenschaft von Einzelgliedern eines Beweises *(certainty* als *quality of propositions)* oder Formalergebnis ihres Konvergierens zueinander *(certainty* als *state of mind)*?»

Denn wenn auch die letzte Fassung dieser Fragen in der *Grammar of Assent* vorliegt, so sind doch mitentscheidend die ersten Fassungen im *realizing*- und *probability*-Begriff der *Parochial and Plain Sermons*, der *Sermons on subject of the day 22—23*, der *University Sermons 10—12*, des *Development of Christian Doctrine* und der Briefe.

Daraus aber ergibt sich die alleinige Richtigkeit der Analyse, die Josef Fröbes von den Hauptbegriffen der *Grammar of Assent* gegeben hat.

Das sogenannte «natürlich reale Beweisverfahren» *(natural inference)*, das die Schlußformel ist aller der «persönlichen», «inneren», «unmitteilbaren» Beweisgänge, von denen Newman in früheren Werken spricht, enthüllt sich als objektive, wenngleich subjektiv nicht bewußte Logik [1].

[1] Lehrbuch der experim. Psychologie II 198 «. . . geht von konkreten Tatsachen zu andern konkreten Tatsachen über. . . . Eine natürliche Fähigkeit . . ., die in ihrer Sicherheit, Schnelligkeit und Wahr-

Das «formlose Beweisverfahren» *(informal inference)*, das die Schlußformel ist jener vielen dunkeln Sätze von einem *defective proof* für den Glauben, *weak reason* u. a. vorab in den *University Sermons* 10—13, enthüllt sich als «Häufung von Anzeichen, welche auf eine Folgerung hinweisen, ohne daß eine syllogistische Rechtfertigung unternommen wird; man sagt sich dabei, ein zufälliges Zusammentreffen so vieler Hinweise wäre unannehmbar»; es bedeuten also *coincidence, balancing* oder *converging probabilities* dasselbe, d. h. wissen-

---

heit den Eindruck eines Instinktes macht, ohne daß eine Rechtfertigung unternommen werden kann. So kann ein erfahrener Arzt aus der Gesamtheit der Symptome eine Krankheit erkennen und ihren Verlauf vorhersagen.» Hier liegt der Erklärungsgrund sowohl für jene vielen Stellen, wo Newman ein *seeing, contemplating* dem *reasoning* gegenüberstellt (im *Tamworth Reading Room* 1841, in den *University Sermons etc.)* oder wo er das rechte *reasoning* hinstellt als das *reasoning* eines *right mind.* Warum er diese *natural inference* vorzieht, sagt er *University Sermons 12* (gehalten 1839) S. 231 deutlich genug: «*If children, if the poor, if the busy, can have true faith, yet cannot weigh evidence, evidence is not the simple* (= ausschließlich) *foundation on which Faith is built.*» Noch deutlicher redet *serm. 11* (gehalten 1839): «*Faith is a process of Reason* (d. h. genommen als Ganzes angefangen von den *praeambula* bis zum *assensus), in which so much of the grounds of inference cannot be exhibited, so much lies in the character of the mind itself, in its general view of things, its estimate of the probable and the improbable, its impressions concerning God's will, and his anticipations derived from its own inbred wish, that it will ever seem to the world irrational and despicable; — till, that is, the event confirms it. The act of mind, for instance, by which an unlearned person savingly believes the Gospel, on the word of his teacher, may be analogous to the exercise of sagacity in a great statesman or general.*» Und am Schluß seines Lebens, in einem Brief an *W. Froude*, 29. April 1879: «*I repeat, it is not by syllogisms or other logical process, that trustworthy conclusions are drawn, such as command our assent, but by that minute, continuous, experimental reasoning, which shows baldly on paper, but which drifts silently into an overwhelming cumulus of proof, and, when our start is true, brings us on to a true result. Thus it is that a man may be led on from scepticism, deism, Methodism, Anglicanism, into the Catholic Church, God being with him all through his changes, and a more and more irresistible assent to the Divinity of the Catholic Church being wrought out by those various changes; and he will simply laugh and scoff at your doctrine that his evidence is necessarily defective and that scientific authorities are agreed that he can't be certain*» (*Ward* II 589—590).

schaftliche Induktion, die ohne die Qualifizierung ihrer Einzelglieder durch den Grundsatz vom zureichenden Grunde nur Annäherungswert hat, deren Sicherheit darum nicht aus Häufung (Quantifizierung) ihrer Einzelglieder resultieren kann [1].

Die *formal inference* endlich ist «formelle Schlußweise . . ., welche die Logik allein ins Auge faßt; sie herrscht in der rationellen Wissenschaft, z. B. der Geometrie. Ihre Anwendung auf empirische Erkenntnisse bietet häufig große Schwierigkeiten, weil die empirischen Begriffe nicht die scharfe Bestimmtheit geometrischer Abstraktionen haben» [2]; wir haben also hier die Schlußformel für jene dunkelsten Stellen bei Newman, wo *proof* (Beweis) den *probabilities* (Wahrscheinlichkeiten) (im *Development*) oder *evidence* (im Formalsinn, d. h. «formeller Beweis», nicht im Materialsinn, d. h. «Beweis für etwas») den *grounds* (in den *University Sermons*) oder *mathematical proof* den *probabilities* (in der *Apologia*) entgegengesetzt werden: es ist nichts anderes als begriffsanalytischer Syllogismus im Gegensatz zur Induktion.

Proof bzw. *probabilities* sind nicht Bezeichnung des Resultats, d. h. der Sicherheit in sich, als ob ein *proof* nur Sicherheit erzeugte; sondern sie sind nur Bezeichnung des Mittels, durch das in verschiedener Weise Sicherheit gewonnen wird. Sicherheit *(certainty)* resultiert aus beiden, wie nicht erst *Apologia* [3]- und *Grammar* [4]-lehren, sondern wie es immer Newmans Lehre war; *certainty*, so kann er in seinen Briefen nicht genug betonen, ist und muß sein resultierender Geisteszustand *(state of mind)*, und diese Lehre von *certainty* als *state of mind* im Gegensatz zu *certainty* als reine *quality of propositions* (d. h. wie oben gesagt: Eigenschaft der Einzelglieder des Beweises, die erst zusammen zu Sicherheit konvergieren) zeichnet er als seine Lehre κατ' ἐξοχήν [5].

---

[1] *Fröbes* ebd. 198. [2] Ebd.

[3] Ausgabe 1900, S. 199. [4] Ausgabe 1874, S. 411/12.

[5] Z. B. an *Dalgairns* 9. Dez. 1846 gerade zur Klärung der *probability*-Stelle im *Development*: «*Since I wrote I find the Essay is accused of denying moral certainty and holding with Hermes we cannot got beyond probability in religious questions. This is far from my meaning. I use ‚probable' in opposition to ‚demonstrative' and moral certainty is a state of mind*» (*Ward* I 186). Ferner an *Fred. Capes* 27. Jan. 1850, als dieser ihm einen Artikel zur Zensur einreichte, worin sich der Satz fand «*by embracing the more probable of two*

Christian Pesch[1] sagt: «Gewißheit ist ein Zustand des Geistes, in welchem er der Wahrheit mit Entschiedenheit und ohne Wanken zustimmt. . . . Es ist zur wahren Gewißheit keineswegs erfordert, daß der Grund des Fürwahrhaltens so vollkommen wie möglich erkannt werde. Sonst hätte eigentlich nur Gott Gewißheit. Selbst die höchstmögliche menschliche Erkenntnis ist nicht erfordert. Sonst wäre die Gewißheit ein ausschließlicher Vorzug der gebildetsten und logischen Denker, was doch niemand im Ernste behaupten wird. Es gibt eine mehr direkte und reflexionslose Gewißheit, die auf durchaus festen logischen und psychologischen Grundlagen beruht, aber trotzdem weder sich selbst noch andern eine wissenschaftliche Selbstrechtfertigung zu geben vermag. . . .

---

momentous alternatives», bemerkt er: «*Now, since the proof on which we believe must be a certain proof, the above is sound to me only on the hypothesis that in the case supposed it be true that ‚It is certain that the more probable alternative is the true one'; which has to be proved, for it is not a general truth or an axiom. But the words on the surface mean no more than this, that it is not certain that Catholicism is true, ‚only more probable than that it is not' — ant this I conceive is an unsound position.*» (Sperrung im Original.) *Ward* I 249. Weiter an Dr. *Meynell* 23. Jan. 1860: «*If I wrote a new work, it would be on ‚the popular, practical, and personal evidence of Christianity' — i. e. as contrasted to the scientific and its obiects would be to show that a given individual, high or low, has as much right (has as real rational grounds) to be certain, as a learned theologian who knows the scientific evidence*» (*Ward* II 243). Weiter an *Canon Walker* 6. Juli 1864: «*The best illustration of what I hold is that of a cable, which is made up of a number of separate threads, each feeble, yet together as sufficient as an iron rod. An iron rod represents mathematical or strict demonstration; a cable represents moral demonstration, which is an assemblage of probabilities, separately insufficient for certainty, but, when put together, irrefragable. A man who said ‚I cannot trust a cable, I must have an iron bar' would in* **certain given** *cases, be irrational and unreasonable: — so too is a man who says, I must have a rigid demonstration, not moral demonstration, of religious truth*» (*Ward* II 43). Endlich an *W. Froude* 29. April 1879: «*We differ in our sense and our use of the word ‚certain'. I use it of minds, you of propositions. . . . In particular cases of the highest probability, as in that of the insularity of Great Britain, it is a law of the thought* (Korrektur: *human intellect*) *to accept with an inward assent as absolutely true, what is not yet demonstrated*» (*Ward* II 588/89).

[1] Theologische Zeitfragen, 5. Folge 69—70.

Ja, man darf ohne Bedenken sagen, daß die philosophische Reflexion nicht immer dazu dient, die wahre Gewißheit zu bekräftigen.... Darum ist es verfehlt, wissenschaftliche Beweisführung und Reflexion mit Gewißheit zu verwechseln. Von den vielen, die ihr Leben für den Glauben hingegeben haben, waren verhältnismäßig wenige, die ihren Glauben auch wissenschaftlich hätten beweisen können; aber unerschütterliche Gewißheit hatten sie alle, das zeigt ihr Verhalten.»

Hält man diese paar Sätze dem *Tamworth Reading Room, University Sermons 10—14, Grammar of Assent* gegenüber, so erscheinen sie einfach als deren Inbegriff.

Es ist darum auch kein Wunder, daß *Christian Pesch* mit der Klarheit des scholastischen Theologen die wahre Deutung dieser wichtigen *Newman*-Lehre gegeben [1], wenngleich er wie auch Bischof *O'Dwyer* [2], nicht sahen, daß *probabilities* Eigenschaftsbezeichnung der Einzelglieder ist und darum keinen Einwand gegen die sonstige *certainty*-Lehre Newmans bilden können; *Christian Pesch* beseitigt daher die Schwierigkeit nur durch Hinweis auf die endgültige Formulierung der *Grammar*, Bischof *O'Dwyer* durch Hinweis auf die Konvertitenkorrespondenz Newmans, wo er immer «Überzeugung» *(conviction)* fordert. Diesen äußeren Beweisen läßt sich noch beifügen die Lehre der *Discourses to Mixed Congregations* [3], sowie Newmans eigener Glaubensweg, wie die *Apologia* ihn zeichnet in solchen Sätzen wie: «Nun hatte ich noch eine weitere Stufe meines Geistes zu vollenden, und einen weiteren Schritt zu tun. Dieses weitere war, ehrlich sagen zu können, daß ich über meine bisherigen Schlußfolgerungen sicher sei» [4], und «Sicherheit hatte ich nicht bis kurz vor meiner Aufnahme in die Kirche» [5]; ferner endlich das unmittelbare Werden seines Glaubensweges, wie die Briefe der Mozley-Sammlung ihn zeigen [6], und sein künstlerischer Niederschlag in *Loss*

[1] Theol. Zeitfragen, 5. Folge 103—108.

[2] In seiner oben angeführten Broschüre; er bringt vorab die *antecedent probability*.

[3] Vgl. die betr. Stücke im 1. Kapitel des dritten Bändchens S. 20 ff.

[4] Ausgabe 1900, S. 214.

[5] Ebd. 215—216.

[6] Bd. II. etwa von dem Brief an *Keble* 17. Sept. 1844 an, S. 437 bis 476; dazu *Ward* I 81, 616 Briefe an *Henry Wilberforce*; der Übertritt war Anfang Oktober 1845.

and Gain 1848 [1]. Der Refrain von allem ist: intellektuelle *certainty* [2].

3. Aus dem gleichen methodischen Grundsatz, der diese Frage löste, ergibt sich auch die Lösung für die Frage der ***dispositions und anticipations***, d. h. jener Erwägungen, Einstellungen, Vorbereitungen, Gestimmtsein, die Newman für die rechte Erfassung der eigentlichen Beweise, sei es für das Dasein Gottes, sei es für die Wahrheit des Christentums fordert.

a) *Grammar of Assent* spricht im allgemeinen nur von ***anticipations***, d. h. mehr intellektuellen Erwartungen, scholastisch gesprochen *argumenta convenientiae a priori* («Wahrscheinlichkeit-von-vornherein» oder Angemessenheit) [3] und führt so die Linie weiter, die über die *antecedent probability* oder *presumption* bzw. *presumptive reasoning* der *University Sermons 10—13*, die *presumption* und *antecedent argument* des *Development* [4] zu ihrer praktischen Auswertung im dreizehnten der *Discourses to Mixed Congregations* führt [5].

Diese Lehre, die, wie Newman selbst im *Development* es sagt, auf Bischof *Butler* zurückgeht, will, wie die *University Sermons serm.* 12 ausdrücklich sagen, zunächst negativ eine «Unwahrscheinlichkeit-von-vornherein» ***(antecedent improbability)*** beseitigen, die *Hume* aus

[1] Vgl. im dritten Bändchen S. 30.

[2] Ich vermag darum denen nicht zuzustimmen, die, wie es wenigstens scheint, zwischen Newmans Forderung an andere und an sich selbst scheiden. *Grammar of Assent* (Ausgabe 1874, S. 347, 384—386) redet doch, wie mir scheint, mit dem Prinzip *egotism is true modestie* zu deutlich dagegen; Newmans Lehre ist auch objektiv letztlich empirische Darstellung seines eigenen Lebens. Und wir brauchen gar nicht eine solche Unterscheidung, gemäß dem oben Ausgeführten. Zur Beseitigung der letzten Dunkelheiten, die von dem Einfluß der *probability*-Lehre Bischof Butlers her bleiben konnten, hat dann Newman im sechsten Stück der *Discussions and arguments* (zuerst erschienen im *Month*, Juni 1866) ausdrücklich die falsche Richtung der Lehre Butlers herausgestellt und abgelehnt. Vgl. das betr. Stück im dritten Bändchen S. 20.

[3] Ausgabe 1874, S. 390—418; vgl. 60—72.

[4] Ausgabe 1897, S. 48—49, 113—115.

[5] Vgl. die Stellen im ersten Bändchen; das ganze zweite Kapitel.

der Theorie der geschlossenen Naturkausalität heraus gegen jedes Wunder — das gemäß den *Essays on Biblical and Ecclesiastical Miracles* alleiniges Kriterium von Offenbarung ist — geltend macht: «*Hume* . . . fragt zuerst: ‚Was können wir einer solchen Wolke von Zeugen entgegensetzen', die für bestimmte Wunder, von denen er redet, eintreten, ‚als die absolute Unmöglichkeit, daß die fraglichen Ereignisse Wunder seien? Und dies gewiß', fügt er bei, ‚ist in den Augen vernünftiger Leute allein genügend zu vollständiger Widerlegung.' Das heißt, ‚Unwahrscheinlichkeit-von-vornherein' ist genügende Widerlegung direkten Beweises.» [1]

Newman fragt dem gegenüber nicht nach der logischen Berechtigung solchen Standpunktes; er stellt nur fest, daß die Menschen nun einmal so vorangehen [2], und sucht ihnen

---

[1] Ausgabe 1909, S. 231. Der Schlußsatz: «*Antecedent improbality is a sufficient refutation of the evidence.*»

[2] Ebd *serm. 12*, S. 227: «*The antecedent judgment, with which a man approaches the subject of religion, not only acts as a bearing this way or that, — as causing him to go out to meet the evidence in a greater or less degree, and nothing more, — but, further, it practically colours the evidence, even in a case in which he has recourse, and interprets it for him.*» Vgl. *Development*, Ausgabe 1897, S. 114: «*In all matters of human life, presumption verified by instances, is our ordinary instrument of proof.*» Es ist also, wie Bischof *O'Dwyer* bereits aufmerksam gemacht hat, zu beachten, daß *probability* bei Newman auch heißt, und zwar in den *University Sermons* und im *Development* fast ausschließlich, **antecedent** *probability*. Also: — nimmt man hinzu den oben entwickelten Sinn von *probability* als Glied im *cumulus-proof*, der durch *balancing* (so im *Times-Tract* «*Holy Scripture in its Relation to the Catholic Creed*» von 1838) bzw. *converging* oder *accumulated* (so im *coïncidence-* und *accumulation*-Begriff der *Grammar*) *probabilities* zu *certainty* wird, so lehrt Newman nirgends eine **probability** als formalen Beweisgrund.

Die zwei Beweisgänge, die er führt, sind erstens Induktion *(certainty* aus *converging probabilities)* und zweitens Zusammenhangsargument *(antecedent probability)*, welche die *evidence a priori* wahrscheinlich macht, indem sie zeigt, daß das, was die *evidence* beweist (Wahrheit des Daseins Gottes oder der Lehren des Christentums) oder wie sie es beweist (Wunder für die Wahrheit des Christentums), nicht nur nicht der Vernunft und Erfahrung widersprechend ist, sondern ihr auch positiv entsprechend und nützlich ist, —: d. h. nichts anderes als das *argumentum convenientiae* + *argumentum historicum* der Scholastik von Anfang an!

auf diesem, ihnen gewohnten, Weg die Wahrheit (sei es des Daseins Gottes, sei es des Christentums) nahe zu bringen; er steht hier, wie immer, auf dem Standpunkt der *Twelve Lectures* von 1855 [1]. «Schwierigkeiten und Vorurteile hinwegräumen ist beinahe schon dasselbe wie positiv bewiesen haben.»

Dann geht er aber weiter und stellt selber eine positive «Wahrscheinlichkeit-von-vornherein» ***(antecedent probability)*** auf.

Für das Dasein Gottes besteht diese «vorausgehende Wahrscheinlichkeit» im allgemeinen in der unmittelbaren Erfahrung des persönlichen Gewissens und der Erfahrung des konkreten Menschenlebens und der konkreten Menschengeschichte [2].

Für die Grundlegung des Christentums ist es das historische Bedürfnis nach einer Offenbarung; aber dieses «Bedürfnis», wie der dritte methodische Leitsatz des näheren zeigen wird, bezieht sich nur auf den vorchristlichen, historischen Menschen, also denselben, von dem das Vatikanische Konzil *(sess. 3, cap. 2, alinea 2)* eine, wie der Relator Bischof *Gasser* sich ausdrückt, «moralische Notwendigkeit einer Offenbarung» definiert [3]; aber hinwiederum nicht eine Offenbarung streng übernatürlicher Wahrheiten schlechthin, sondern dessen, was (gesehen vom vorchristlichen Menschen aus) das Konzil an derselben Stelle als Wirkung der christlichen Offenbarung hinstellt: «daß (nämlich) dasjenige, was in göttlichen Dingen der menschlichen Vernunft an und für sich nicht unzugänglich

[1] *Difficulties felt by Anglicans* Ausgabe 1891, Bd. I; vgl. ebenso die Einleitung zu *Present Position of Catholics* in England.

[2] Das ist der erste, und fast schon für sich genügende, Sinn der Polemik des *Tamworth Reading Room* und der Bemerkungen des *Grammar* über den Erweis Gottes aus Natur oder Gewissen. Die Alternative ist nicht: Erweis Gottes als des Letzten Zieles des Menschen (was *Vat. sess. 3, cap. 2, alinea 1* nach der Erklärung des Relators Bischof *Gasser*, *Coll. Lac.* VII 133, als Inhalt fordert: *principium et finis*) aus Natur allein oder Gewissen allein. Sondern: Erweis eines letzten unpersönlichen Weltgrundes aus Natur ohne Gewissen (denn der Gegner ist ein a-moralischer Deismus oder Nomismus) oder Erweis eines persönlichen Schöpfers und Letzten Zieles und sittlichen Gesetzgebers und Richters aus Natur unter dem Einfluß *(antecedent probability)* des persönlichen Gewissens und konkreter Erfahrung.

[3] *Coll. Lac.* VII 135.

ist, im gegenwärtigen (historischen) Stande des Menschengeschlechtes auch von allen leicht, mit fester Sicherheit und ohne Beimischung von Irrtum erkannt werde»[1]. Weil aber das Bewußtsein des vorchristlichen historischen Menschen Elemente der Ur-Offenbarung in sich trägt (übernatürliche Erhöhung, samt Unsterblichkeit des Leibes und Freiheit von Begierlichkeit; Sündenfall, Erlöserverheißung; denn all das ist Offenbarungsgut der Stammeltern!), die über den Inhalt dessen, «was in göttlichen Dingen der menschlichen Vernunft nicht unzugänglich ist», hinausgehen, so kommt zu der obigen *antecedent probability* noch hinzu die Erwartung einer Offenbarung auch über streng übernatürliche Wahrheiten: über das, was Newman beim Christentum «*counterpart of nature*» nennt, d. h. den Ausbau der im Protoevangelium angedeuteten Erlösungsordnung; und so resultiert der Gesamtinhalt dessen, was Newman in der inhaltlichen Beschreibung der ***anticipations*** und ***dispositions*** gibt[2].

Aber Beweis *(evidence)* ist das alles nicht. Newman mag hie und da sagen, bei starker *antecedent probability* genüge fast *little evidence* (wie an einigen Stellen, zur stärkeren Hervorhebung der Bedeutung der *antecedent probability*), oder sogar in jugendlichem Eifer (im *Prophetical Office*), fast keine *evidence* (was der greise Newman in der Anmerkung dazu scharf tadelt als Unbesonnenheit!)[3]: *evidence* nennt er sie nicht. ***Evidence*** ist und bleibt allein die Offenbarungs-

[1] *Denzinger, Enchir.*[11], *n. 1786.*

[2] Vgl. Kap. 2 des ersten Bändchens.

[3] *Via Media* I, Ausgabe 1901, S. 88—89. Ähnlich geht auch die Richtung mancher Predigten und dann der Schilderung der Verbreitung des Christentums, wie sie die *Doctrine of Justification* (Ausgabe 1885, S. 268—273) gibt. Hutton macht sehr gut aufmerksam, wie in diesem Punkt die sichere Ruhe des katholischen Newman gegen die Vorliebe für das «Wagnis» beim anglikanischen Newman absticht, und spricht damit im voraus das Urteil über die französischen Modernistenkreise, die mit Nichtachtung des katholischen Newman sich an das Tasten des Anglikaners hielten und dieses in ihre eigene Richtung hinein deuteten. Newmans ganze Entwicklungsspanne liegt wohl an kaum einem Punkte so auffallend da, als in diesem Weg von der «Wagnis-Vorliebe» zur «Ruhe der Überzeugung»: vom *Prophetical Office* (1837) zu den *Discourses to Mixed Congregations* (1849).

tatsache als Wunder im Sinne der *Essays on Biblical and Ecclesiastical Miracles.*

Das sagen mit aller wünschenswerten Deutlichkeit nicht erst die *Discourses to Mixed Congregations* [1], sondern bereits die *University Sermons,* deren Lehre nur deswegen von der französisch-italienischen Immanenzapologetik derart mißverstanden und geradezu auf den Kopf gestellt werden konnte, weil man empirische Vorgangsbeschreibung verwandelte in logische Wesensbehauptung und sich weder kümmerte um die Schlußformulierungen der *Sermons* selber noch um den Inhalt des Vorwortes Newmans; wie sollten auch Schriftsteller, die in Einseitigkeiten geistreicher Aperçus sich gefallen, Sinn haben für die eigentliche Methode Newmans, der das Wesen einer Sache vorsichtig annäherungsweise herausstellt durch Gegen-einander-halten scheinbar entgegengesetzter Beobachtungsresultate!

Deutlich für den wahren Sinn seiner Aufstellungen sprechen Stellen wie: «es folgt aber nicht deswegen (aus der großen Wichtigkeit nämlich der *antecedent probability*), daß die eigentlichen Beweise *(evidences)* nicht große Dienste leisten. . . . Ich möchte nur darlegen, daß ein Beweisverfahren *(proof)* nicht notwendig immer analysiert zu werden brauche oder methodisch genaue Form annehmen müsse, oder vollständig und fehlerlos wohlgebaut sein müsse im Geiste des Glaubenden; und daß ‚Wahrscheinlichkeit-von-vornherein' dieses Beweisverfahrens Lebendigkeit ist. Ich sage nur: ‚Wahrscheinlichkeit-von-vornherein' *(antecedent probability)* gibt jenen Tatsachenbeweisen *(arguments from facts)*, die man gewöhnlich Beweise für die Offenbarung *(evidences of revelations)* nennt, inneren Sinn und Bedeutung: so daß, während (auf der einen Seite) ‚Wahrscheinlichkeit-von-vornherein' für sich allein nichts beweist, (auf der andern Seite) Tatsachen für sich allein nicht Überredungskraft haben: daß ‚Wahrscheinlichkeit-von-vornherein' für die historische Tatsache ist, was die Seele für den Leib: daß reine Vorwegnahme *(presumption)* keine Beweiskraft hat, aber auch reine historische Tatsache keine Lebenswärme.»

[1] Vgl. Kap. 2 des ersten Bändchens.

oder «So urteilen auch in Sachen der Religion die Menschen, sobald sie von einem übernatürlichen Begebnis hören oder selber Zeugen sind, auf diese oder jene Art, je nachdem sie glaubensgeneigt sind oder nicht, oder je nachdem sie wünschen, es möchte wahr sein oder nicht, oder je nachdem sie diese oder jene Lebensanschauung haben, oder je nachdem sie mehr oder weniger Wissen haben über das Wesen von Wundern. Wir entscheiden uns für diesen oder jenen Weg, entsprechend der Natur und Stellung der vorgelegten Tatsachen, aber verschieden nach der Art des gegenwärtigen Standes unseres religiösen Wissens und Empfindens.»[1] Und nicht anders redet das *Development* an den bereits zitierten Stellen (48—49, 113—115), nur daß es für *antecedent probability, presumption* sagt, und, statt *facts, instances.*

b) Die **dispositions** dann, wie sie vor allem in *Parochial and Plain Sermons* II 2 (gehalten 1834), *Discourses to Mixed Congregations 13* (gehalten 1849), *Occasional Sermons 5* (gehalten 1856) gezeichnet sind und, wenn auch nicht unter dem Namen, in der *Grammar of Assent* (1870) wiederkehren, und in *Sermons on subject of the day 22—23* (gehalten 1841) sowie *Occasional Sermons 5* auch auf den, der bereits Christ ist, angewendet werden (zur praktischen Befestigung seines

---

[1] Ausgabe 1909, *serm. 11,* S. 200. Schlußsatz im Original: «*that, whereas mere probability proves nothing, mere facts persuade no one; that probability is to fact, as the soul to the body; that mere presumptions may have no force, but that mere facts have no warmth.*»

Und *serm. 12,* S. 228. Schlußsatz im Original: «*We decide one way or another,* **according** *to the position of the alleged fact,* **relatively** *to our existing state of religious knowledge and feeling.*» Aus dieser Auffassung werden Stellen klar wie *serm. 12,* S. 231: «*Faith is an exercise of presumptive reasoning, or of Reason proceeding on antecedent grounds*» u. a., wenn auch diese Fassungen teilweise noch einen andern Grund haben, der in der patristisch gerichteten Theologie Newmans seine Ursache hat: «Glauben als Vorwegnahme des Schauens»: «was einst ‚geschaut' wird, wird nun vorweggenommen, indem man es ‚glaubt'. Es ist der hl. Thomas, der in *Q. disp. de Ver. q. 14, a. 10* in klassischer Form diesen Standpunkt darlegt: «*Oportet quod accipiat per viam credendi aliqua, per quae manuducatur ad perveniendum in perfectam cognitionem*»: Glaube als Vorgabe der Ewigen Schau.

Glaubens), sind nichts als die Ausdehnung der Funktion der rein intellektuellen *anticipations* auf den ganzen Menschen. Newman wiederholt auch hier seine Unterscheidung von vorhin: die *dispositions* sind nur dazu da, den Glauben «leicht» zu machen *(easy)*, aber Vernunfterweis *(reason)* muß vorhergehen *(precede)* [1].

Es sagt darum der fast durchgehend falsch übersetzte Schlußsatz in *Occasional Sermons 5* (74) nicht, daß das «Argument aus dem Gewissen» die Wahrheit des Christentums beweise, sondern daß es den psychologischen Grund lege; ganz abgesehen davon, daß der gleich darauf folgende Satz nichts anderes gibt als das oben analysierte Argument aus *anticipation* und *fact:* Gewissen und objektive Offenbarungstatsache [2]. Und deutlich genug redet endlich die *Grammar of Assent* in der Betonung der *dispositions* und *anticipations,* damit einer nicht mit der Geste gotteslästerlicher Kritikasterei an die Erweise der Offenbarungstatsache gehe [3].

Newman sieht eben den Vorgang der Erkenntnis Gottes und des Aktes des Offenbarungsglaubens wesentlich als religiösen Akt an, und betont darum, weil in solchem Akt das Geschöpf zur Göttlichen Majestät hintritt, dasjenige, was alle Lehrer des geistlichen Lebens nie müde wurden zu betonen: «Wenn du zu Gott hintreten willst, so bereite dein Herz, und sei nicht wie einer, der Gott versucht!» — wie mit genügender Deutlichkeit die *University Sermons* reden: «der Wahrheit muß man sich nähern mit Huldigung» [4].

---

[1] Vgl. die Stücke im zweiten Teil des zweiten Kapitels des ersten Bändchens.

[2] Es steht nicht da *argument for proving Christianity,* wie vorher *argument for proving the Being of a God,* sondern *argument . . . for laying the ground of Christianity.* Und am Schluß heißt es «*(that argument) which* **arises out of** (also nicht «besteht in», sondern «herauskommt aus, d. h. das Folgende ist Material zum Argument, nicht Form des Arguments) *attention to the teaching of our heart, and a* **comparison** *(*also die Form ist das *argumentum convenientiae + historicum) between the claims of conscience and the announcements of the Gospel* (d. h. wir haben hier das Argument aus dem *miraculum morale.* Vgl. weiter unten die Behandlung des *nature-* und *counterpart-*Begriffes, 3; 3; a).

[3] Vgl. im ersten Teil des zweiten Kapitels des ersten Bändchens.

[4] Vgl. ebd.

2.

In der Deutung entgegenstehender Fassungen ist das letztlich Entscheidende ihre polemische Stellung, so daß der wahre Sinn aus der Abstreifung der zeitgeschichtlichen, polemischen Zuspitzungen oder Übertreibungen sich ergibt, und ein organisches Zusammenwachsen des scheinbar Entgegengesetzten zu Einem von selber resultiert. Es ist eben zu bedenken, daß Newman seine zwei Hauptlehren, vom Glauben und von der Gotteserkenntnis zuerst als Polemiker gegen Rationalismus und Voluntarismus herausgearbeitet hat und späterhin als Seelsorger für solche, die aus einem von beiden Lagern sich in die wahre Mittelstellung der Kirche hinübertasteten. So wird die Grundposition Newmans, von der aus er gegen beide Extreme vorangehen konnte und Anhänger beider Positionen zur Wahrheit führen konnte, schon von vornherein in einer Lehrformulierung zu suchen sein, die diesen Mittelstandpunkt auch logisch ausdrückt, wie Newman ihn mehr psychologisch entwickelt.

1. So ergibt es sich zunächst für die Frage nach **Wesen und Eigenart des Glaubensaktes.**

a) Newman entwickelt seine Auffassung auf der einen Seite im Kampfe gegen den Rationalismus seiner Tage, der theologisch gesprochen den «Autoritätsglauben» *(fides auctoritatis)* zu einem «einsichtigen Wissen aus Zeugnissen» *(scientia testimonialis)* verdrehte, so daß das Motiv des Glaubens die eigene Einsicht ist [1], und nicht die Autorität Gottes, und infolgedessen konsequent Glaubenswahrheit zu Vernunftwahrheit wird.

---

[1] Vgl. *University Sermons serm. 10* (gehalten 1839), S. 181, wo die Ansicht, die Newman bekämpft, gezeichnet wird als: «*Faith then must necessarily be resolvable at last into Sight and Reason.*» Ferner ebd. S. 193, wo Newman gegen diesen rationalistischen *Faith* bemerkt: «*that Faith, which is not moral, but depends upon evidence, is fides formata ratione*».

Dem gegenüber betont Newman im «*Tamworth Reading Room*» (1841), in den *University Sermons 4, 10—12* (1831 bis 1839) und in den *Parochial and Plain Sermons VI 18* und *VIII 6* u. a.: zunächst sind die Beweise für die Offenbarungstatsache tatsächlich nicht derart zwingend wie mathematische Beweise, sondern erscheinen in Gegensatz zu mathematisch-analytischer Evidenz wie «*weak reason*»[1]; weiter ist der Glaube auch nie und nimmer eine logische Schlußfolgerung, sondern kann nach freiem Willen gesetzt werden oder nicht[2]; darum wirken tatsächlich die Beweise für die Offenbarungstatsache nur vermittelst des Willens auf den Glaubensakt, d. h. vermittelst der Glaubensgeneigtheit[3]; und darum hat Glaube im Gegensatz zu Verstandeseinsicht *(reason)* sein «Leben» in einer «sittlichen Gestimmtheit» *(moral temper)*, in der (allgemeinen) Liebe zum Glaubensinhalt[4]; darum ist

[1] So der Inhalt des *serm. 10* der *University Sermons*, der ausdrücklich intendiert ist als empirische Beschreibung dessen, wie man gemeinhin *Faith* und *Reason (reason* hier überall = eigene Evidenz) einander gegenüberstellt.

[2] So im *Tamworth Reading Room (Discussions and arguments* 4, Ausgabe 1878, S. 292) «*Science give us the grounds or premisses from which religious truths are to be inferred; but it does not set about inferring them*» (Sperrung von mir). *University Sermons serm. 10*, S. 182—183: «*though it be . . . that, unless the doctrines received by Faith are approvable by Reason, they have no claim to be regarded as true, it does not therefore follow that Faith is actually grounded in Reason in the believing mind itself*» oder S. 184: «*Reason may put its sanction upon the acts of Faith, without in consequence being the source from which Faith springs*».

[3] *University Sermons, serm. 10*, S. 191: «*A good and a bad man will think very different things probable. In the judgment of a rightly disposed mind, objects are desirable and attainable which irreligious men will consider to be but fancies. Such a correct moral judgment and view of things is the very medium in which the argument for christianity has its constrained influence.*» An diesem Punkt tritt eben die oben behandelte Lehre von den *anticipations* und *dispositions* ein. Der *pius credulitatis affectus*, der logisch hinter dem *iudicium credibilitatis et credentitatis (duty to believe* nennt es Newman) steht, wird in seinen ersten psychologischen Wirkungen in dieser Auffassung schon als den *syllogismus praeambulorum* begleitend gesetzt, wenn auch logisch von diesem Verstandesprozeß distinkt.

[4] *University Sermons, serm. 10*, S. 180: «*Faith is spoken of as having its life in a certain moral temper*»; S. 187—188 «*The mind that believes is acted upon by its own hopes, fears and existing opinions;*

das (psychologisch, nicht logisch), was Glauben von Verstandeseinsicht unterscheidet (die Position, von der die Polemik überall ausgeht, ist *faith* und *reason* als *habits of mind*, als *reasoning acts*. Also Unterschied innerhalb des *mind*, innerhalb der *reasoning acts!*), dieser bereite, liebende Wille [1].

whereas it is supposed to reason severely, when it . . . rejects every thing but the actual evidence producible in its favour.» *Serm. 12*, S. 234: *«The safeguard of Faith is a right state of heart. This it is that gives it birth; it also disciplines it . . . It is holiness or dutifulness . . . which is the quickening and illuminating principle of true faith, giving it eyes, hands and feet.»*

[1] Ebd. *serm. 10*, S. 185—186: *«what Faith, then, and Reason are . . . may be determined . . . from the mutual relation of credulity and scepticism.»* S. 187: *«when, then, Reason and Faith are* **contrasted** *together, Faith means easiness, Reason difficulty of conviction, Reason in called either strong sense or scepticism, according to the bias of the speaker; and Faith either teachableness or credulity.»*

S. 192 wird dieser einfließende «Wille zum Glauben» (nicht «Wille als Glauben»; Newman definiert schon *Parochial and Plain Serm. VIII, 7* [gehalten 1830!] den Glauben *«Faith . . . implies a reliance on the mere word of the unseen God overpowering the temptations of sight»*) gefordert, weil der Glaubensakt frei und verdienstlich sei: *«There* [d. h. wenn der Beweis den *assent* erzwingt] *is no room for choice; there is no merit, no praise or blame, in the believing or disbelieving; no test of character in the one or the other. But a man is responsible for his faith, because he is responsible for his likings and dislikings, his hopes and his opinions, on all of which his Faith depends»* (Sperrung von mir; also nicht *«what . . . Faith* **is***»*, sondern *«***of which . . . depends***»!*). S. 193: Dasselbe, weil der Glaubensakt übernatürlich sei: *«The laws of evidence are the same in regard to the Gospel as to profane matters. If they were the soles arbiters of Faith, of course Faith could have nothing supernatural in it. But love of the great Object of Faith, watchful attention to Him, readiness to believe Him near, easiness to believe Him interposing in human affairs, fear of the risk of slighting or missing what may really come from him; these are feelings not natural to fallen man, and they come only of supernatural grace.»* Es handelt sich also bei der Kontrastierung von *Faith* und *Reason* nicht um das Gemeinsame, sondern um das Unterscheidende; nicht um die Auffassung, die aus dem Gemeinsamen und Unterscheidenden resultiert, sondern um das Unterscheidende allein!

Das wird deutlich an folgenden Formulierungen, die das Gemeinsame mit betonen *(Faith* als *reasoning act): serm. 12*, S. 231: *«Faith is an exercise of presumptive* (im obigen Sinn von *anticipations* + *dis-*

John Henry Newman 1844.

Zeichnung von G. Richmond.

Diesen «liebenden Willen» faßt der Anglikaner Newman freilich fast als «theologische Liebe», wenn auch die Ausdrücke «Glaubensgeneigtheit *(credulity)*» usw. überwiegen; der Katholik Newman hat aber an solchen Stellen die klare Korrektur angebracht, daß es sich hier nur um ein «Verlangen nach dem Glauben, Hinneigung zu ihm» handle, d. h. jene *desideria salutis*, von denen die Theologie spricht [1].

Diese «Hinneigung» ist nach Newman zu aller Zeit geschieden in die Hinneigung, wie sie in den *dispositions* vorliegen mag, und die letztentscheidende Hinneigung, wie erst der «Wille zum Glauben» *(act of will . . . ruling his intellect to believe)* sie enthält; daß die «Hinneigung» der *dispositions* die Intellektüberzeugungskraft der Beweise *(evidences, facts)* hinzuerfordere, ist ja bereits oben ausgeführt worden.

b) Die noch aus dieser, weil polemischen, Auffassungsreihe bleibenden Dunkelheiten und Schwierigkeiten werden zunächst erhellt durch die, der eben behandelten entgegengesetzte, Frontstellung Newmans gegen voluntaristisch-modernistisches Denken, das, theologisch

---

positions als psychologische Ersteinwirkung des *pius credulitatis affectus*) *reasoning, or of Reason preceeding on antecedent grounds*» und *serm. 14* (gehalten 1841) S. 298: «*It (Faith) is the act of a mind feeling that it is its duty any how, under its particular circumstances, to judge and to act, whether its light be greater or less, and wishing to make the most of that light and acting for the best. Its knowledge then, though defective, is not insufficient for the purpose for which it uses it, for this plain reason, because (such is God's will) it has no more.*» Damit vergleiche man etwa *S. Th., Quaestio disp. de Ver. q. 14, a. 1* «*determinatur (credens) autem per voluntatem, quae eligit assentire uni parti determinate et praecise propter aliquid quod est sufficiens ad movendum voluntatem . . ., utpote quod videtur bonum vel conveniens*» und *a. 3 ad. 10m* «*quod fides non est in intellectu nisi secundum quod imperatur a voluntate. . . . Unde, quamvis illud quod est ex parte voluntatis possit dici accidentale intellectui, est tamen essentiale fidei*». Und in der *Summa: 2, 2, q. 2, a. 2 ad 3m* «*intellectus credentis determinatur ad unum, non per rationem, sed per voluntatem; et ideo assensus hic accipitur pro actu intellectus, secundum quod a voluntate determinatur ad unum*». *Contra gent. 3, 40* «*in cognitione autem fidei principalitatem habet voluntas*».

[1] Vgl. z. B. Im *Times-Tract* «*Scripture and Creed*» (1838) oben im Text «*love of Christ*», unten in der Korrektur «*not evangelical charity, the theological virtue, but that desire for the knowledge and drawing towards the service of our Maker*».

gesprochen, «die Voraussetzungen des Glaubens» *(praeambula fidei)* zerstört und mit ihnen die «Vernunftgemäßheit» *(rationabilitas)* des Glaubens und folgerichtig seinen Charakter als Offenbarungsglauben (Glauben und Wissen wird Verhalten von Wille und Verstand zu denselben natürlichen Objekten).

Diese Stellungnahme findet sich nicht erst in den Dubliner *University Education*-Vorträgen (jetzt im ersten Teil der *Idea of a University*), die 55 Jahre vor Erscheinen von *Pascendi* geradezu die gesamte Materie des Modernismus darlegen und widerlegen und den Kernpunkt berühren, wenn sie sagen, die «religiöse Welt von heute» behaupte, «Religion bestehe nicht in Wissen, sondern in Fühlen und Empfindung *(feeling or sentiment)*, aber in alle Ewigkeit bleibe dem gegenüber als ‚katholische Auffassung'», daß «Glaube ein Verstandesakt sei, sein Objekt Wahrheit und sein Resultat Wissen»: «Ich leugne, daß Glauben ein Akt ohne Verstandesbetätigung sei; im Gegenteil, seine Natur ist Verstandesnatur. Er ist kein nacktes, notwendiges Erfühlen oder Erfahren; er enthält, wie die Gottesgelehrten sagen, in sich einen diskursiven Prozeß [1].

[1] Ausgabe 1852, S. 47 *(intellectual act, its object truth and its result knowledge)* und 184. Vgl. die überaus klare Sprache der *Twelve Lectures* von 1850, wo es sich zeigt, wie Newman in Bezug auf den Glaubensbegriff keinen andern Standpunkt einnehmen konnte als den des katholischen Verstandesglaubens gegenüber protestantischem Willensglauben; er führt hier den Unterschied in den wurzelhaften Unterschied katholischer und protestantischer Denkart selbst zurück! *Diff. of Anglic.* 1. Bd., Ausgabe 1891, S. 269—270. «*Protestants, then, consider that faith and love are inseparable; where there is faith, there, they think, are love and obedience; and in proportion to the strength and degree of the former, are the strength and degree of the latter. They do not think the inconsistency possible of really believing without obeying; and where they see disobedience, they cannot imagine there the existence of real faith. Catholics on the other hand, hold that faith and love, faith and obedience, faith and works, are simply separable, and ordinarily separated in fact; that faith does not imply love, obedience, or works: that the firmest faith, so as to move mountains, may exist without love, — that is, real faith, as really faith in the strict sense of the word as the faith of a martyr or a doctor. In other words, when Catholics speak of faith they are contemplating the existence of a gift which Protestantism does not even imagine. Faith is a spiritual sight of the unseen; and since in matter of fact Protestantism does*

Es ist die These des *Oxford-Movement*, das Dogma-Kirchenprinzip gegen den Liberalismus und Subjektivismus, gegen den Newman, Keble, Pusey sich erhoben; das große Kampfprinzip, das sie dazu führte, Schritt für Schritt unfehlbares Lehramt, *opus operatum* der Sakramente, Hierarchie als Inbegriff der Kirche Christi zu fassen. Es ist die These, deren *conclusio* Newmans Übertritt zur römisch-katholischen Kirche war. Es ist darum eine der ungeheuerlichsten Vergewaltigungen historischer Wirklichkeit, wenn der Modernismus versuchte, diesen entschiedensten Vorkämpfer des intellektuellen Dogmenglaubens, diesen Pius X. geradezu des *Oxford-Movement*, gegen den großen Papst auszuspielen!

Es ist darum kein Wunder, wenn die *Religion of the Day*, wie sie in den *Parochial and Plain Sermons* gezeichnet erscheint, geradezu Strich für Strich dem Bild des Modernismus entspricht, wie es *Pascendi* zeichnet [1]; oder wenn der *Times-Tract* «*Scripture and Creed*» (1830) so scharf-pointierte Stellen enthält wie: «Die Anschauung dieser Leute geht dahin, Christentum existiere weder in Dokumenten noch in Institu-

---

not impart this sight, does not see the unseen, has not experience of this habit, this act of the mind — therefore, since it retains the word «faith», it is obliged to find some other meaning for it; and its common, perhaps its commonest, idea is, that faith is substantially the same as obedience; at least, that it is the impulse, the motive of obedience, or the fervour and heartiness which attends good works. In a word, faith is hope or it is love, or it is a mixture of the two.» Bischof *Ed. Th. O'Dwyer* von Limerick hat darum mit Recht in seiner Broschüre «Kardinal Newman und die Enzyklika *Pascendi*» gerade an der Fülle dieser Stellen nachgewiesen, wie Newman (was übrigens auch ausdrücklich seine Briefe sagen, die diese kommende Irrlehre geradezu voraussagen) lange vor der Enzyklika Satz für Satz der Modernisten so abweist und widerlegt wie diese selbst. Der italienische Übersetzer bemerkt darum im Vorwort mit Recht: «*O'Dwyer ha avuto il vantaggio di leggere il pensiero di Newman nel medesimo linguaggio in cui egli scriveva, e non attraverso quelle più o meno imperfette espressioni che lo hanno trasmesso alla mentalità modernistica in Francia ed in Italia.... Non è tanto a Giovanni Enrico Newman che i modernisti cercano di ricollegarsi, ma al card. Newman. Un cardinale è un personaggio indicatissimo per dar nome, come padre o padrino, a una dottrina di recente battesimo*». (Die Sperrungen sind von mir.)

[1] Vgl. dazu noch *Loss and Gain* (Ausgabe 1898, S. 141—144).

tionen; die Wohltat, die der Welt durch das Christentum erwiesen worden sei und die allein ihr göttlicher Urheber beabsichtigt hätte, sei: der menschlichen Gesellschaft einen Impuls zu geben, einen Geist einzugießen, die Gesamtheit menschlicher Gedanken und Tätigkeit zu leiten, zu prüfen, zu reinigen, zu durchleuchten, aber in keiner Weise etwas Abgegrenztes und Bestimmtes zu sein, weder eine Lehre noch eine Vereinigung, die da objektiv bestehe, vollgestaltet, immer dieselbe, für immer, eine, die unsere Unterwerfung und Gehorsam verlangen kann. Und diese gefährlichen Richtungen fallen dann zusammen mit den übrigen Symptomen eines pantheistischen Geistes, nämlich der Religion der Schönheit, Augenschau, Philosophie, ohne moralische oder intellektuelle Bindung, eine Religion selbstherrlichen, selbstgenugsamen Spekulierens. Pantheismus ist's, wohin diese Zeit treibt»[1], und dem entgegen als Grundthese: «Christentum ist Glaube, Glaube bedingt Lehre, Lehre Lehrsätze, Lehrsätze Ja oder Nein»[2]; oder die Grundthese der *Parochial and Plain Sermons:* «Glaube ist Gehorsam gegen Gottes Wort, über Einsicht hinaus» (*obedience* oder *reliance;* vgl. das Schriftwort, mit dem Christian Pesch in den *Praelectiones dogmaticae* Bd. VIII, seine *analysis fidei* gegenüber Lugo und Suarez kennzeichnet: *captivare intellectum in obsequium fidei*, Intellektgehorsam im Glauben!).

So müssen also fast als überflüssig anmuten Sätze wie in der *Apologia*: «Das Grundprinzip des *Movement* ist mir heute genau so teuer wie je zuvor. In manchem habe ich mich gewandelt: in diesem nicht. Vom Alter von fünfzehn Jahren an war Dogma das Fundamentalprinzip meiner Religion: ich kenne keine andere Religion;

---

[1] *Discussions and Arguments*, Ausgabe 1878, S. 233. Ebenso klar reden die *Essays critical and historical* und die *Doctrine of Justification*; vgl. die Nr. 4 5 6 9 im ersten Kapitel des dritten Bändchens S. 12 ff. Ebenso vgl. die in S. 17—18 mitgeteilte Stelle.

[2] Aus dem *Tamworth Reading Room (1841); Discussions and Arguments 284.* Das Original lautet: «*Christianity is Faith, faith implies a doctrine, a doctrine propositions, propositions yes or no.*» Damit vergleiche man die Stelle aus der *Gladstone*-Replik «*A letter ... to ... the Duke of Norfolk 1875 (Diffic. of Anglic. I 72)*»: «*All I know is, that ... Religion is a spiritual loyalty* (*loyalty to persons* als *Toryism* wie er vorher sagt) ... *without any base compromise with ‚Progress' and ‚Liberalism'.*»

ich kann mich gar nicht hineindenken in eine andere Auffassung; Religion als ein reines Gefühl ist für mich Traumgebilde, Unfug. . . . Was ich 1816 hielt, hielt ich 1833, und halte es 1864. Gott gebe, daß ich es halte bis an mein Ende»[1] oder der Satz der *Grammar of Assent*, der wie eine Wiederholung der Sätze der *Times-Tracts* sich gibt: «Der Gegenstand der Offenbarung ist nicht ein beliebiger Sammelkorb von Einzelwahrheiten, noch eine philosophische Sehweise, noch religiöses Gefühl oder Geist, noch eine Art Moralität, so etwas wie ein Strom, der sich auf die Menschheit ergießt, sich mischend mit Gedanken der Welt, sie umändernd, reinigend, kräftigend, —: Christentum ist eine autoritative Lehre, die von allen, an die sie sich wendet, verlangt, verstandesgemäß angenommen zu werden, als Eine Lehre Richtschnur und Kult, unmittelbar von oben gegeben.»[2]

c) So sind wir von selber nun der letzten Lösung nahe gekommen, die aus Newmans beiden Frontstellungen resultiert und in den reifen, klaren Worten der *Discourses to Mixed Congregations 10* und *11* (1849) dem dunklen, aber innerlich zielbewußten Ringen der *University Sermons 10—14* (1839—1843) den Abschluß gibt:

Glauben, weil auf der einen Seite nicht logische Schlußfolgerung, sondern freie, durch den Willen befohlene Zustimmung; auf der andern Seite Verstandesakt, Annahme eines formulierten Lehrsatzes aus intellektuellem Gehorsam gegen Gottes Autorität:

ist in seinem letzten resultierenden Wesen «Zustimmung zu einer Lehre . . . als wahr, weil Gott, der nicht täuschen kann, sie als wahr hinstellt.»[3]

In dieser Definition allein trifft das *love*-Element der Analysen der *University Sermons* mit dem eben gezeichneten *reason-doctrine-loyalty-towards-persons*-Element zusammen:

Glaube ist einfacher Autoritätsglaube; nicht Glaube, weil die Autorität Gottes so und so erkannt ist; sondern

---

[1] Ausgabe 1900, S. 49; vgl. 50—51.

[2] Ausgabe 1874, S. 387.

[3] *Discourses*, Ausgabe 1892, S. 194. Vgl. die Stücke im 1. Kapitel des dritten Bändchens S. 16 ff. «*We believe what is revealed to us from belief in the Revealer*» sagt die *University Education* (1852) S. 184.

Glaubenshingabe an die objektive Autorität: personaler Autoritätsglaube:

d. h. der Grundpunkt, um den das ganze Ringen des Denkers Newman konvergiert:

Glauben nicht ein Verhältnis zu Beweisen, sondern ein Verhältnis zu Personen und darum göttlicher Glaube die «Übergabe der Vernunft» *(surrender of reason)* [1] — *captivare intellectum in obsequium fidei!*

Damit ist die Schlußlösung von selbst gegeben: die Glaubensauffassung, nach der die *Parochial and Plain Sermons* hinstreben [2], um die die *University Sermons* ringen, die zum erstenmal klar sich kundgibt in den *Essays critical and historical 2* (1836) [3], die in den *Discourses to Mixed Congre-*

[1] *Discourses* 202. Hier trifft sich die oben zitierte *loyalty towards persons* mit *University Sermons serm. 10*, S. 179: «*Faith is not the same method of proof as Reason. . . . It simply accepts testimony. As then testimony is distinct from experience, so is Faith from Reason*» und *serm. 12*, S. 235—236: «*does a child trust his parents because he has proved himself that they are such, and that they are able and desirous to do him good, or from the instinct of affection? We believe, because we love.*» Die bisherige Schwierigkeit der Beurteilung des *Faith*-Begriffes der *University Sermons* liegt einerseits darin, daß Newman die Frage nach der *Reason* als hinführend zum ersten Glaubensakt nicht scheidet von der Frage nach der *Reason* als die Glaubenswahrheiten beurteilend, und anderseits darin, daß Theologen, die in der Frage der *analysis* nur suarezianisch oder lugonisch zu denken vermögen (*Christian Pesch* S. J. sagt in der 5. Folge der Theologischen Zeitfragen 212—213: «Als ich vor mehr als 20 Jahren [1883 und 1885] in der ‚Zeitschrift für katholische Theologie' die gleiche Lehre vortrug, wurde ich darüber hart angelassen, weil es unter den Theologen ausgemacht sei, daß entweder die suarezianische oder die lugonische Sentenz angenommen werden müsse»), den Newmanschen Analysen einfach hilflos gegenüberstehen müssen. Darin liegt auch eine Schwäche der sonst so ausgezeichneten Broschüre Bischof *Ed. Th. O'Dwyers*.

[2] In Formulationen wie: «*Faith . . . implies a reliance on the mere word of the unseen God overpowering the temptations of sight*» (*Parochial and Plain Sermons VIII*, 7, Ausgabe 1891, S. 107) oder «*To have faith in God is to surrender one's-self to God*» und darum (unter dieser Rücksicht der Hingabe in Gottes Autorität) *it is quite indifferent whether we say a man seeks God in faith, or say he seeks Him by obedience*».

[3] Vgl. Nr. 4 des ersten Kapitels im dritten Bdch. S. 12: «*Faith is . . . the acceptance of what our reason cannot reach, simply and*

gations sich ausgereift —, ist die, welche Christian Pesch vor Jahren, in Entfaltung der Lehre des P. Thyrsus Gonzalez und der Wirceburgenses, gegen die auch jetzt noch von sehr viel Theologen gehaltenen Glaubensanalysen von Suarez und de Lugo aufgestellt hat, und die nun vor allem durch Kardinal Billot, Bainvel, Schiffini (*«semper censui verissimam»*), ferner Turinaz, Mazzella, Mannens, van Noort vertreten ist[1]:

«Wir können z. B. sicher wissen, daß jemand Augenzeuge eines bestimmten Ereignisses gewesen ist, und daß all seine Interessen ihn drängen, genau zu sagen, was er gesehen hat, und keinerlei Interesse ihn bestimmt, etwas an der Wahrheit zu vertuschen oder zu verdrehen. . . . Ist diese Überzeugung, sofern sie ein Schluß ist aus den verschiedenen Umständen, die den Irrtum ausschließen, eigentlicher Glaube? Nein, auch das ist kein Glaube. . . . Alle Welt ist der Ansicht, daß der Glaube, den wir jemand schenken, ein Achtungsbeweis ist, den wir der Wahrhaftigkeit und der Kenntnis des Zeugen zollen. Nun können wir aber den Schluß auf die Wahrheit einer Zeugenaussage auch dann machen, wenn es sich durchaus nicht um einen wahrheitsliebenden und achtunggebietenden Zeugen handelt.»[2] «In den Dingen des gewöhnlichen Lebens können wir nicht immer Wissen beanspruchen, weder Wissen aus Evidenz der Sache, noch Wissen aus Evidenz des Zeugnisses, sondern müssen uns vielfach mit einfachem Glauben begnügen, mit dem Vertrauen auf das Wissen und die Wahrhaftigkeit anderer.»[3]

«In dem einen Falle sagen wir: Ich weiß, daß dieser Mensch die Wahrheit kennt und die Wahrheit spricht; also weiß ich auch, daß das, was er sagt, wahr ist. . . . Im andern Falle aber, beim Autoritätsglauben, sagen wir: Hier steht

---

absolutely upon testimony» (S. 31) und *«. . . Christian faith does . . . really consist . . . in a submission to His authority»* (S. 39) Ausgabe 1877. Und dasselbe in der *Doctrine of Justification* (1838) *«as sight contemplates form and colour, and reason the processes of argument, so faith rests on the divine word as the token and criterion of truth»* (Ausgabe 1885; S. 252/3; vgl. das ganze Stück in Nr. 5 des eben zitierten Textbändchens S. 14).

[1] Z. k. Th. 1884, S. 50 ff.; *Praelectiones Dogmaticae* VIII, Freiburg 1898[1], 1910[3], 139—162; Theologische Zeitfragen, 5. Folge, Freiburg 1908 (vgl. S. 212/3); *Compendium Theologiae Dogmaticae* III (Freiburg 1913[1] 1921[2]) 246—259.

[2] Praelectiones Dogmaticae VIII 122. [3] Ebd. 125.

jemand vor mir, der wegen seiner Kenntnis, seiner Wahrhaftigkeit und seiner Stellung von mir verlangen kann, daß ich seinem Wort vertraue. Dieses Vertrauen kann durch keine Schlußfolgerung erzwungen werden. Die Erkenntnis, daß jemand unser Vertrauen beanspruchen kann, daß es unsere Pflicht ist, ihm zu glauben, daß wir ein Unrecht gegen ihn begingen, wenn wir ihm den Glauben versagten — diese Erkenntnis kann unter Umständen unvermeidlich und von unserm Wollen oder Nichtwollen ganz unabhängig sein. Ob wir aber unserer Erkenntnis folgen, unsere Pflicht erfüllen, gegen den andern kein Unrecht begehen, das hängt von unserm freien Willen ab: kein Syllogismus kann uns dazu nötigen. Gerade dieser freie Akt des Vertrauens auf das Wort des Zeugen ist Glaube.»[1]

«Wer . . . im eigentlichen Sinne des Wortes glauben will, der will nicht zwei Wahrheiten auf ihren sachlichen Inhalt untersuchen, sondern will zu Gott in ein persönliches Verhältnis treten. . . . Dieser Akt ist ein Akt des Vertrauens, der Ehrerbietung, der Unterwerfung unseres Verstandes unter die göttliche Autorität, eine persönliche Huldigung, die wir Gott dem Allwissenden und Allwahrhaftigen darbringen.»[2]

---

[1] Ebd. 127—128 (Sperrung von mir).

[2] Ebd. 130 (Sperrung im Original). Vgl. die prägnante Fassung dieses entscheidenden Grundgedankens (intellektuelles Personalverhältnis zu Gott unmittelbar!) schon deutlich in dem Augustinischen «*non parva pars scientiae est, scienti coniungi. Ille habet oculos cognitionis tu habeto credulitatis. Quod videt Deus, crede tu*» (*in Ps. 36 enarr. 2; 2*). Kardinal *Billot* «*De virtutibus infusis*», Romae 1901, 203 bis 206: «*et primo quidem potest esse assensus propter evidentiam in attestante. . . . Tunc ille qui credit non fidit testificanti, sed solum evidentiae quam habet de testimonii veritate, et sic credendo non honorificat testificantem, quasi in actu exercito signans quia verax est. . . . Aliter omnino contingit dari assensum ex alterius testimonio, scilicet non praecise propter evidentiam veri testimonii, sed propter dignitatem quam habet testificans ad hoc ut fidatur sibi, et sibi in tenendo id quod asserit, praecise quia asserit, mens audientis acquiescat. Et hic modus multum differt a praecedente. — Primo differt, quia . . . . . non . . nunc assentior praecise quia mihi evidens est rem fuisse attestatam haud fallaci testimonio, ita scilicet ut gradus firmitatis seu certitudinis debeat commensurari gradui evidentiae de testimonii veritate. — Secundo differt, quia . . . motivum assensus est dignitas vel ius loquentis ad docilem mentis acquiescentiam seu etiam submissionem . . . — Tertio differt, quia . . .*

Daraus folgt als «Analyse des Glaubensvorganges» negativ die Lehre, daß aus dem sog. «syllogistischen Glaubensakt» (*syllogismus fidei*) nur das Urteil «also kann und muß ich glauben» (*iudicium credibilitatis et credentitatis*) als Schlußfolgerung sich ergibt, dem das Glauben-wollen folgen kann oder nicht, je nach innerer Bereitwilligkeit; und erst dann, «befohlen» durch dieses «Ich will», folgt das eigentliche «Ich glaube»: «Die Erkenntnis der Vernünftigkeit und Pflichtgemäßheit einer Handlung ist noch nicht die Handlung selbst. . . . So ist die Erkenntnis der Pflichtmäßigkeit des Glaubens noch lange kein Glaube.» [1]

---

in fide cuius motivum est loquentis auctoritas sub formali ratione auctoritatis cui dignum est acquiescere, voluntas est semper libera applicandi vel non applicandi intellectum ad huiusmodi obsequium. Unde etiam efficitur, hanc solam fidem, et non aliam, meritoriam esse posse atque ex parte credentis honorificam attestanti. — Quarto differt, quia in hac fide gradus firmitatis est semper secundum mensuram auctoritatis, quae in loquente noscitur existere, quidquid sit de perfectione evidentiae sub qua haec ipsa auctoritas mihi innotescit. Adeoque, etsi evidentia quam habeo de divina infallibilitate et veracitate non sit super omnia, attamen quia semper scio auctoritatem Dei (si est) omnibus praevalere, credens propter auctoritatem Dei, semper credo assensu qui debet esse firmus super omnia. — Quinto demum differt, quia qui credit propter evidentiam in attestante (etiam quando attestans est Deus), numquam credit propter motivum increatum; evidentia enim cuiuscumque enuntiabilis nobis propositi semper aliquid creatum est. Nunc autem, qui credit propter auctoritatem Dei reduplicative in quantum huiusmodi, vere ponit actum theologicum, quia in assensu suo innititur alicui quod est a Deo indistinctum.»

Was ist das anders, als was Newman im *habit of faith* das personale Verhältnis zu Gott im Gegensatz zum beweissachlichen nennt: die *loyalty towards persons;* was er als intellektuelle *obedience* oder *reliance on the word of the unseen God* im Gegensatz zu *sight* und *reason* zeichnet; was er sagen will in der Gegenüberstellung von *fides formata charitate* (im Sinn des *pius credulitatis affectus*) und *fides formata ratione,* von *teachableness or credulity* und *scepticism,* und wenn er das Unterscheidende des *Faith* legt in *love of the great Object of Faith:* was in unnachahmlicher Kürze der *surrender of reason* besagt!

[1] Theologische Zeitfragen, 5. Folge, 129. Vgl. *Praelectiones dogmaticae* VIII[3] 146: «*Syllogismus ratio est, cur rationabiliter possim et debeam credere Deum esse trinum; sed iste syllogismus non efficit, ut actu credam, neque ut assensus meus sit firmissimus per exclusionem omnis voluntariae dubitationis. Tum exercitium actus tum exclusio voluntariae dubitationis causatur per imperium voluntatis imperantis intellectui, ut adhaereat rebus revelatis tam firmiter quam meretur ipsa auctoritas*

Positiv ergibt sich als «*analysis fidei*» (in den prägnanten Sätzen des *Compendium Theologiae dogmaticae*): «Gott dem Offenbarer glaube ich, weil Er die höchste Wahrheit ist.... Ich glaube, weil ich glauben will; und ich will glauben, weil das (das Glauben) vernünftig und sittlich ist . . .; und ich urteile, daß ich glauben müsse, weil ich aus sicheren Gründen erkannt habe, daß Gott wahrhaftig sei und offenbart habe, was mir als Glaubenswahrheit vorgelegt ist.» [1]

Damit braucht man nur die Ausführungen der *Discourses to Mixed Congregations* (im 1. Kapitel unseres 3. Bändchens) und die zwei Briefe zu vergleichen, in denen Newman in letzer knapper Form die Frage behandelt:

«Glauben . . . ist nicht eine Schlußfolgerung aus Vordersätzen, sondern folgt-auf und erfolgt-aus einem Willensakt, der wieder auf eine Überzeugung hin erfolgt, daß es Pflicht sei zu glauben» (an *W. Froude*, 27. Juni 1848) [2] und (auf die Anfrage: «Sie sagt, es gebe Leute, die über die christliche Religion sicher sind, weil sie sie bewiesen haben») «niemand ist sicher aus diesem Grund. Jeder glaubt, indem ein Willensakt seinem Verstand mehr oder minder befiehlt — als Sache der Pflicht — unbedingt zu glauben, frei über Beweis.... Glauben ist nicht Schlußfolgerung, obgleich eine Schlußfolgerung derart sein mag, daß ich Glauben als meine Pflicht

---

divina in se i. e. assensu aestimative firmissimo. [147] Fides obiective cum veritate artissime nectitur per vinculum gratiae, cui omnis falsitas repugnat; sed subiectiva perspicientia nexus cum veritate in fide minor est quam in multis aliis actibus. Certitudo autem fidei est aestimative summa, quia motivum, ob quod intellectus iubetur imperio voluntatis assentire rei revelatae, est divinum testimonium, summa aestimatione dignum.» Ferner *Compendium Theologiae Dogmaticae* III, Freiburg 1913, 256—257: «*conclusio . . . non est actus fidei theologicae; nam fides theologica est fides auctoritatis, non conclusio vel fides scientifica. . . .* **Fides igitur non est actus discursivus** *neque formaliter neque virtualiter.*»

[1] Ebd. 253—254.

[2] Vgl. das ganze Stück im 3. Bändchen S. 31. Die Hauptsätze im Original: «*Faith . . . is not a conclusion from premisses, but the result of an act of the will following upon a conviction, that to believe is a duty. . . . For directly you have a conviction that you ought to believe* (also *iudicium credentitatis* als *conclusio* des *syllogismus fidei*), *reason has done its part, and what is wanted for faith is, not proof, but will* (also *voluntas imperans assensum*)» *Ward* I 242 (Sperrung im Original).

erkenne. . . . Wie ich nicht darum schon handeln kann, weil ich handeln «müßte», so kann ich auch nicht glauben darum allein, weil ich glauben «müßte» (an *Mr. Brownlow*, 29. April 1871)[1].

2. Von dieser Lösung des Glaubensbegriffes bei Newman aus läßt sich nun mit größerer Leichtigkeit die Frage beantworten, wie Newman **Gotteserkenntnis und Gottesbeweis** auffasse.

Parallel den zwei Frontstellungen, die beim Glaubensbegriff sich zeigten, sind auch hier zwei Fronten, und sie

[1] Vgl. das ganze Stück ebd. S. 32. Die Hauptsätze im Original: «*She says there are persons who are certain . . . because they have . . . proved . . . — no one is certain for this reason. Every one believes by an act of will more or less ruling his intellect (as a matter of duty) to believe absolutely beyond the evidence.* (Vgl. *Parochial and Plain Serm. VI 18* [gehalten 13. Dez. 1840] «*Faith outstrips argument*»; die ganze Stelle S. 25 des 3. Bändchens). . . . *Belief is not a conclusion — yet [a conclusion] may be such as to make me see, that belief is a duty. — And as I cannot act merely because I ought to act, so I cannot believe merely because I ought to believe. . . . ‚To see and touch the supernatural with the eye of my soul, with its own experience, this is what I want to do.' Yes, it is — You wish to ‚Walk not by faith, but by sight'. If you had experience, how would it be faith?*» *Ward* II 276—277 (Sperrung im Original). In diesem Lichte werden die Worte der *Doctrine of Justification* (1838) klar: «*Faith, as a principle of knowledge, cannot be exactly analyzed or made intelligible to man, but is the secret, inexplicable, spontaneous movement of the mind (however arising) towards the external word, — a movement not to the exclusion of sight and reason, for the miracles appeal to both, nor of experience, for all who venture for Christ receive daily returns of good in confirmation of their choice, but independent of sight or reason before or of experience after*» (Ausgabe 1885; S. 269).

Im Sinn derselben «*analysis fidei*» finden dann auch die an und für sich befremdlichen Worte ihre Erklärung, mit denen Newman in demselben Werk sein Bild vom Werden christlichen Glaubenslebens schließt: «*turning the whisper of their hearts into an habitual conviction, and establishing in the reason what had been begun in the will* (S. 272). Abgesehen von der traktarianischen Unterfärbung dieser ganzen Seiten im Sinne des «Wagnisses» (vgl. oben S. 26 Anm. 3), heißt das — wenn man das *principle of knowledge* von S. 269 nicht vergißt —, nichts weiter als: «auf die durch den Willen befohlene Glaubenszustimmung folgt allmählich wachsende Glaubenseinsicht» im Sinne des *credo ut intelligam* (vgl. die einschlägigen Begriffe weiter unten in der Behandlung des dritten methodischen Leitsatzes).

sind durch dieselben Reihenordnungen der Werke Newmans dargestellt wie dort.

a) *Tamworth Reading Room* (ausführlich), *University Sermons 10—14* (stückweise), *Apologia* (in der bekannten Stelle in c. 5) und auch noch (in verschiedenen Wendungen) die *Grammar* betonen:

α) Jenes persönliche Verhältnis zu Gott, wie es sich in der praktischen Übung der Religion (Newman definiert sie als: «*knowledge of God, of His Will, and of our duties towards Him*» «Kenntnis Gottes, Seines Willens, unserer Pflichten gegen ihn» [1]) ausprägt (es handelt sich also um «Leben» *[real]*, nicht «Begriff» *[notional]*!), kann nicht herkommen aus einem rein verstandesgemäß, durch mathematische Evidenz, erzwungenen physikalischen Wissenschaftsschluß [2], da sowohl die Tendenz physikalischer Forschung auf Erklärung des Beobachtungsmaterials durch inner-weltliche Gesetzmäßigkeit [3] geht und «Gott» nicht

---

[1] *Grammar of Assent,* Ausgabe 1874, S. 389.

[2] Vgl. *Tamworth Reading Room,* der sich gegen die *Natural Theology Robert Peels* richtet, d. h. amoralischen Deismus! Newman sagt hier nicht, *nature* führe zu keiner rechten Gotteserkenntnis; sondern, ***physical sciences*** kämen für ihre Erklärungshypothesen (für sich genommen) mit *matter* aus. Es ist also einfach der Standpunkt der Scholastik: Gott wird bewiesen aus der *abaleitas* der Welt als solcher; die Erklärung der Einzelphänomene geschieht durch Rückführung auf die *taleitas* der *causae secundae.* In diesem Sinne sagt er: *science* (Einzelwissenschaft) *give us the grounds or premisses from which religious truths are to be inferred; but it does not set about inferring them, much less does it reach the inference; — that is not its province.... First comes knowledge* (Ergebnisse der Einzelwissenschaft), *then a view, then reasoning* (die metaphysischen *conclusions*), *ana then belief* (in dem weiteren Sinn, in dem Newman es auf die Gotteserkenntnis anwendet) *(Discuss. and Argum. 292).*

[3] Vgl. *Tamworth Reading Room: «Does the sun shine to warm the earth, or is the earth warmed because the sun shines? The one hypothesis will solve the phenomena as well as the other.... Is the doctrine of moral governance and a particular providence conveyed to us through the physical sciences at all? Would they be physical sciences if they treated of morals? Can physics teach moral matters without ceasing to be physics?» (Discuss. and Argum. 299, 303.)* University Sermons serm. 10, S. 194: «*The system of physical causes is so much more tangible and satisfying than that of final, that unless there be a pre-existent and independent interest in the inquirer's mind, leading him tho dwell on the*

braucht zu Experimenthypothesen, als auch, weil ein Erforschen rein äußeren, physikalischen Naturlaufs, mit Nichtbeachtung der Erfahrung von Gewissen und Menschenleben, nicht zu jenem Begriff des «sittlichen Gesetzgebers, persönlichen Herrn und Richters» führt, der zu religiösem Innenleben unentbehrlich ist [1];

---

phenomena which betoken an Intelligent Creator, he will certainly follow out those which terminate in the hypothesis of a settled order of nature and self-sustained laws.»

Denselben Standpunkt nehmen auch die Dubliner *Discourses* über *University Education* ein, die gerade Newmans ausdrückliche Lehre über Gott als strengen Wissenschaftsgegenstand enthalten, und stellen seinen Sinn in der oben gezeichneten Richtung klar, z. B. *discourse 10*, Ausgabe 1852, S. 346—347 «*the theologian, speaking of Divine Omnipotence, for the time simply ignores the laws of nature as restraints upon it; and the physical philosopher, on the other hand, in his experiments upon natural phenomena, is simply ascertaining those laws, prescinding (to use the technical word) that Omnipotence. . . . In other words, physical science is in a certain sense atheistic, for the very reason it is not theology.*»

[1] *Tamworth Reading Room:* «*I believe that the study of Nature, when religious feeling is away, leads the mind, rightly or wrongly, to acquiesce in the atheistic theory, as the simplest and easiest. . . . To those who are conscious of matter, but not conscious of mind, it seems more rational to refer all tings to one origin, such as they know, than to assume the existence of a second origin such as they know not. . . . The essence of Religion is the idea of a Moral Governor, and a particular providence; now let me ask, is the doctrine of moral governance and a particular providence conveyed to us through the physical sciences at all? . . . Astronomy witnesses divine power, and physics divine skill; and all of them divine beneficence; but which teaches of divine holiness, truth, justice, or mercy? Is that much as a Religion, which is silent about duty, sin, and its remedies? Was there ever a Religion which was without the idea of an expiation?*» Zum Verständnis dieser scharfen Polemik ist zu bemerken, daß *Paleys* und *Robert Peels* **Natural Theology** Ersatz für Christentum sein sollte! Erst, wenn man das bedenkt, erhellen sich die Dunkelheiten dieser Polemik.

Dazu kommt noch die unten zu behandelnde (im dritten methodischen Leitsatz) Terminologie Newmans, der nicht redet von *nature* als *natura pura*, sondern als *natura lapsa* (nicht bloß *nature*, die *lapsa* ist; sondern insofern sie *lapsa* ist!). *Discuss. and Argum. 300, 303.*

Brief an *Mr. Brownlow*, 13. April 1870: «*Design teaches us power, skill, and goodness, not sanctity, not mercy, not a future judgment, which three are of the essence of religion.*» *Ward* II 269.

und weiter, weil ausschließliche Beschäftigung mit der harmonischen Wohlgeordnetheit des Kosmos der Naturgesetze, bei Nichtbeachtung der herben Erfahrungen und schneidenden Dissonanzen eines ehrlichen Gewissens, Schritt für Schritt zur Auflösung des «sittlichen Gesetzgebers und Richters» in eine «Weltseele» führe [1].

---

[1] So am deutlichsten in der Predigt *Religion of the Day* (gehalten 26. Sept. 1832), die zusammen mit dem *Tamworth Reading Room* und verschiedenen Stellen der Dubliner *University Education* am klarsten zeigt, was die *Natural Theology* ist, gegen die sich Newman wendet: die Religion des *ἄνθρωπος σαρκικός* der Paulusbriefe. «*How are we concerned with the sun, moon and stars? or with the laws of the universe? how will they teach us our* **duty**? *how will they speak to* **sinners**? . . . *They were created before Adam fell. . . . They are all perfect, all harmonious, but that brightness and excellence which they exhibit in their own creation, and the Divine benevolence therein seen, are of little moment to fallen man. We see nothing there of God's* **wrath**, *of which the conscience of a sinner loudly speaks. So that there cannot be a more dangerous (though a common) device of Satan, than to carry us off from our own secret thoughts, to make us forget our own hearts, which tell us of a God of justice and holiness, and to fix our attention merely on the God who made the heavens; who is* **our** *God indeed, but not God as manifested to us sinners, but as He shines forth to His Angels, and to His elect hereafter.*» (*Parochial and Plain Sermons* I 24, Ausgabe 1891, S. 317—318) Hier ist klar, warum Newman den Gottesbeweis aus dem Gewissen vorzieht: nicht aus erkenntnistheoretischen, sondern aus aszetischen Gründen. Es ist immer dieselbe Einstellung auf das Historische und Empirische im Unterschied vom Logischen und Metaphysischen. Es ist die Einstellung, die die *Grammar* schuf als Psychologie des *real*. *Real* aber als *real* schließt das *notional* nicht aus, sondern setzt es voraus und schließt es ein, so daß das *notional* sowohl am Anfang steht, als das zu «realisierende» *(realizing)*, als auch am Ende, als das in Begriffe zerlegte *real*.

Es heißen also, wie die obige Stelle allein schon dartut (hinzu kommt noch Newmans eigene Erklärung in der *Contemporary Review* 1885), die Sätze des *Tamworth Reading Room* und der *Apologia* nicht: aus der physischen Natur ist logisch und metaphysisch kein Gottesbeweis führbar. Sondern: wir konkrete, historische Menschen als erbsündiges Geschlecht (als Sünder, wie die obige Stelle sagt) werden durch alleinige Naturbetrachtung (d. h. bei Nichtbeachtung der Gewissenserfahrung) nicht zu dem Gott geführt, der uns entspricht (also wohl zu Gott-Schöpfer, aber nicht zum Gott der gefallenen Natur). Diesen aszetischen Standpunkt gegenüber einer «heidnischen

β) Der Begriff Gottes als des Aus-Sich-seienden und darum Unendlichen ist «begrifflich» *(notional)*

Naturfreude» nimmt Newman übrigens mit derselben Deutlichkeit in den Dubliner *University-Education*-Vorträgen ein (in denen er gerade Theodizee und Theologie als strenge Wissenschaft darlegt, im Kampf gegen das, was wir heute «Modernismus» nennen). So (Ausgabe 1852) S. 62—63: «*I understand how the contemplation of the universe ‚leads onwards to* divine *truth', for divine truth is but Nature with a divine glow upon it. I understand the zeal expressed for Natural Theology, for this study is but a mode of looking at Nature, a certain view taken of Nature, private and personal, which one man has, and another has not, which gifted minds strike out, which others see to be admirable and ingenious, and which all would be the better for adopting. It is the theology of Nature, just as we talk of the ‚philosophy' or the ‚romance' of history, or the ‚poetry' of childhood, or the picturesque, or the sentimental, or the humorous, or any other abstract quality, which the genius or the caprice of the individual, or the fashion of the day, or the consent of the world, recognizes in any set of objects, which are subjected to its contemplation.*» Dieses Bild einer «Religion des emanzipierten Intellekts», der in der geschlossenen Welt-Immanenz seine Befriedigung hat, ist die *Natural Theology*, gegen die auch die *University Sermons (serm. 6)*, gerade aus der Einstellung auf die «Welt der Sünde» heraus, vorgehen. S. 114—115: «*It is easy to speak eloquently of the order and beauty of the physical word, of the wise contrivances of visible nature, and of the benevolence of the objects proposed in them; but none of those topics throw light upon the subject [115] which it most concerns us to understand, the character of the Moral Governance under which we live; yet, is not this the way of the wise in this world, viz.instead of studying that Governance as a primary subject of inquiry, to assume they know it, or to conceive of it after some work of ‚Natural Theology', or at best, to take their notions of it from what appears on the mere surface of human society? — as if men did not put on their gayest and most showy apparel when they went abroad? To see truly the cost and misery of sinning etc.*» *University Education* in *discourse 9* zeichnet dann das Charakterbild dieser «Weltfreudigkeitsreligion»: *Religion of the Intellect or of Philosophy* (S. 291), *Religion of the Civilization* (S. 293); und in den Anmerkungen der *University Sermons* wie der *University Education* wird als ihr Vertreter, gegen den vor allem die Polemik sich richtet, *Paley* genannt: d. h. anglikanischer Rationalismus, der das Christentum in Naturkult verflüchtigt. *University Education* zeichnet S. 352 dieses noch ausdrücklich: «*In a scientific age, then, there will naturally be a parade of what is called Natural Theology, a widespread profession of the Unitarian creed, an impatience of mystery, and a scepticism about*

nur gefunden durch Schlußfolgerung aus dem *ab alio* («von einem Andern sein»), das dem Geschöpflichen als solchen eignet [1];

«lebendig» *(real)* nur durch Erfahrung des «Aus-einem-andern-sein» und «Begrenzten» alles Geschöpflichen in der Erfahrung des Lebens (der *umbrae-imagines-veil-symbol-economy*-Gedanke!), wodurch immer lebendiger Gott aufsteigt als einzig genügend, der einzig Wirkliche, Unendliche [2].

γ) Der praktische Weg des gewöhnlichen Menschen zu lebendiger Gotteserkenntnis ist der einer *natural inference* (vgl. oben 1; 2 S. 18 ff.): «Jeder umfaßt die Lehre vom Dasein Gottes wie von selbst, wie ein erstes Prinzip und eine notwendige Annahme. Sie ist ihm nicht so sehr bewiesen, als unwiderstehlich seinem Geist eingeführt, eine Wahrheit, an der zu zweifeln ihm gar nicht einfällt, an der er kaum zweifeln könnte; so verschiedenfach und überreich ist ihr Erweis enthalten in der Erfahrung und dem Gewissen eines jeden usw.» [3]

---

miracles.» S. 91 dann gibt er den Begriff der *Natural Theology*, wie er sie will: «*By Theology, I simply mean the Science of God.*»

[1] Vgl. das zweite Stück des ersten Bändchens S. 6. Hier seien einige Stücke aus dem Original gegeben: «*now first consider that reason teaches you there must be a God; else how was this all-wonaerful universal made? It could not make itself; man could not make it, he is but a part of it, each man has a beginning. . . . We must admit the idea of an Almighty Creator, and that Creator must have been from everlasting. . . . Else, we should be in our original difficulty, and must begin our argument over again. . . . And if so, He is self-existing; and if so, He can undergo no change. . . . Everything that is has originated in It; everything therefore is dependent on It, and It is independently of everything.*» *(Discourses to Mixed Congreg. 14*, Ausgabe 1892, S. 285—286); vgl. ebenso S. 264—265 und überhaupt die ganze Tendenz von *discourse 13*.

[2] Vgl. das ganze fünfte Bändchen, das diese *realization* entwickelt: in Kap. 1 die Welt als «unreal», weil fortwährend sich wandelnd; in Kap. 2—3 das eigene Ich als «unreal», weil ebenfalls sich wandelnd; also Gott der Allein-Wirkliche, weil Unwandelbare, in dem alles Wandelbare Bestand hat: «*stabunt tecum et permanebunt ad semper stantem ac permanentem Deum*« *(Augustinus, Conf. 4; 11)*.

[3] Vgl. das dritte Stück im 1. Kapitel des ersten Bändchens S. 7. Im Original: «*every one spontaneously embraces the doctrine of the existence of God, as a first principle, and a necessary assumption. It is*

Das Material dieses Verfahrens ist die Gesamtheit der Lebenserfahrung: «Kenntnis unseres eigenen Geistes, der Stimme der Menschheit und des Laufes der Welt, d. i. Menschenleben und Menschentun.» [1]

Aber «lebendige» Gotteserkenntnis! D. h. «Erfahrung des Menschenlebens» ist bevorzugter Weg zu «religiös-praktischem Verhalten» *(Religion)* in bezug auf Gott, nicht schlechthin zu «Wissen» *(knowledge)* über Gott; d. h. für das «persönliche religiöse Gebetsverhältnis zu Gott» *(real)*, und das in der konkreten Form der «gefallenen Natur» (*Natural Religion* in der *Grammar* ist vorchristliche historische Religion!) [2].

δ) Die praktisch führende und entscheidende Rolle in der Gotteserkenntnis spielt das Gewissen [3], insofern der Mensch in ihm als einer Art «Stimme»

---

not so much proved to him, as borne in upon his mind irresistibly etc.» Discourses to Mixed Congregations 261—262. Ebenso *Apologia* (Ausgabe 1900) 241 298. Damit vergleiche man die Art, wie die Kirchenväter die Gotteserkenntnis zeichnen: *φυσική, ἀντελαμβάνοντο, ἐμφύτως, ἀδιδάκτως* bei *Clem. v. Alex.* (*Strom.* V 13 u. 14); *αὐτοδιδακτοῖς ἐννοίαις, μᾶλλον δὲ θεοδιδακτοῖς* bei *Eusebius v. Caesarea* (*Praep. ev.* 2; 6); *ἔμφυτός τε καὶ ἀναγκαῖος διανύττει νόμος καὶ αὐτοκέλευστος ἐγείρει γνῶσις* bei *Cyrill v. Alex.* (*Glaphyr. in Gen.* 1; 2); *φυσικῶς ἐγκατέσπαρται* bei *Joh. Damasc.* (*De fide orth.* 1; 2).

[1] *Grammar of Assent*, Ausgabe 1874, S. 389.

[2] Die obige Zusammenfassung (Anm. 1) ist erstens in dem Abschnitt enthalten, wo Newman die Bedeutung des *illative sense* (= *natural inference)* in der Religion zeigen will, bezieht sich also schon hieraus nur auf das *real* (*illative sense* und *real assent* sind einander zugeordnet!); zweitens ist sie auch noch überdies eingeleitet durch: «*By Religion I mean the knowledge of God, of His Will, and of our duties towards Him; and there are three main channels which Nature furnishes for our acquiring this knowledge, viz* ... folgt die obige Stelle. An sie schließt sich an «*The informations, which these three convey to us teach us the Being and Attributes of God, our responsibility to Him, our dependence on Him, our prospect of reward or punishment, to be somehow brought about, according as we obey or disobey Him.*» *Grammar of Assent*, Ausgabe 1874, S. 389 (Sperrung von mir). Also wieder dieselbe Fragestellung wie in S. 46 Anm. 1.

[3] *Grammar of Assent* S. 389; es folgt nach der in Anm. 2 zitierten Stelle: «*and the most authoritative of these three means of knowledge, as being specially our own, is our own mind, whose informations give us the rule by which we test, interpret, and correct what is*

Gott vor allem als «Person» fassen lernt[1]; ferner als «sittlichen Gesetzgeber», weil diese «Stimme» «Befehl bzw. Gebot»

---

presented to us *for belief, whether by the universal testimony of mankind, or by the history of society and of the world. Our great internal teacher of religion is . . . our Conscience . . .* (Gewissen; **nicht** Bewußtsein!). Vgl. S. 25 Anm. 2. Vgl. die Stücke im ersten Kapitel des ersten Bändchens erster Unterteil.

[1] Gegen die rationalistische *Natural Theology* Englands erhebt Newman gerade den Vorwurf, daß sie mehr eine «Weltseele», ein «Weltprinzip» beweise als die von aller Schöpfung distinkte Persönlichkeit Gottes; Gott sei hier nur «Inbegriff der Naturgesetze» und habe keine Macht noch Art, außer ihnen zu wirken; das sei dann der tiefste Grund, warum man Universitäten ohne Theologie wolle, nämlich, weil es von einem solchen Gott keine von Naturwissenschaft distinkte Kenntnis geben könne: «*The Almighty is something infinitely different from a principle, or a centre of action, or a quality, or a generalization of phenomena. If then, by the word, you do but mean a Being who has contrived the world and keeps it in order, who acts in it, but only in the way of general Providence, who acts towards us but only through, what are called, laws of Nature, who is more certain not to act at all, than to act independent of those laws, who is known and approached indeed, but only through the medium of those laws; . . . if the Supreme Being is powerful or skilful, just so far forth as the telescope shows power, and the microscope shows skill, if His moral law is to be ascertained simply by the physical processes of the animal frame, or His will gathered from the immediate issues of human affairs, if His essence is just as high and deep and broad and long, as the universe, and no more; . . . then is He but coincident with the laws of the universe; then is He but a function, or correlative, or subjective reflection and mental impression of each phenomenon of the material or moral world, as its flits before us. . . . I understand, in that case, why Theology should require no specific teaching, for there is nothing to mistake about; why it is powerless against scientific conclusions, for it merely is one of them; why it is simply absurd in its denunciations of heresy, for it does but lie itself in the province of opinion. I understand, in that case, how it is that the religious sense is but a ‚sentiment' and its exercise an ‚greatifying treat', for it is like the sense of the beautiful or the sublime.*» (Es folgt nun die S. 46 Anm. 1 am Schluß zitierte Stelle.) *University Education*, Ausgabe 1852, S. 61—62.

Newman leitet also geradezu die modernistische These vom irrationalen Gotterleben ab aus der ***Natural Theology***; und gegen diese Position stellt er seinen «Gewissensweg», weil dieser vorzüglich die distinkte Persönlichkeit Gottes betont.

ist; endlich als «Richter und Belohner», insofern diese «Stimme» «lobt oder tadelt»[1].

Also erstens nicht «inneres Gefühl», sondern «Gewissen»[2]; zweitens nicht Gewissen als «immanenter Zustand», sondern durch seine Eigenart rationell nicht erklärbar, wenn nicht auf den transsubjektiven und transzendenten Gesetzgeber weisend[3]; drittens nicht Gewissen als einziger Erweis, sondern als entscheidender Führer in den Erweisen[4].

---

[1] Vgl. Kap. 1 (zweiten Unterteil) im ersten Bändchen.

[2] Newman definiert gerade in gewolltem Gegensatz zu «*sentiment*» (es gab für ihn kein vernichtenderes Urteil über einen Menschen als «*excited feeling*» oder «*excited man*») das religiöse Verhältnis zu Gott als «*knowledge of His Will, and of our duties towards Him*» (*Grammar of Assent* S. 389), und «*religion as a mere sentiment is to me a dream and a mockery*» (*Apologia*, Ausgabe 1900, S. 49).

[3] Vgl. in den in Kap. 1 des ersten Bändchens mitgeteilten Stücken den zweiten Unterteil (Nr. 6—7). Ebenso *University Sermons serm. 2* (gehalten 1830) S. 18—19: «*Conscience implies a relation between the soul and a something exterior, and that, moreover, superior to itself; a relation to an excellence which it does not possess, and to a tribunal over which it has no power. And since the more closely this inward monitor is respected and followed, the clearer, the more exalted, and the more varied its dictates become, and the standard of excellence is ever outstripping, while it guides, our obedience, a moral conviction is thus at length obtained of the unapproachable nature as well as the supreme authority of That, whatever it is, which is the object of the minds contemplation. Here, then, at once, we have the elements of a religious system; for what is Religion but the system of relations between us and a Supreme Power, claiming our habitual obedience?*»

[4] Das ist gerade an den Stellen gegeben, die den «Gewissensweg» entwickeln, in der *Grammar* und in den eben zitierten *University Sermons*. In beiden ist *Religion* der spezifische Zweck dieses Weges, also nicht rein metaphysische Gotteserkenntnis, sondern dazu praktischer lebendiger Verkehr mit Gott. Soll dieser spezifisch erreicht werden (das *real* im Gegensatz zum reinen *notional*), so muß natürlich die Stimme des Gewissens führen.

So erklärt sich dann die Stelle der *Apologia* S. 241: «*Were it not for this voice . . ., I should be an atheist, or pantheist, or a polytheist, when I looked into the world*»; das Gewissen ist eben der «*guide of life*», ohne den der Weg des Menschen praktisch in die Irre geht. (*Historical Sketches III 1*, Ausgabe 1888, S. 79); ganz abgesehen davon, daß *world* heißt «die böse Welt», nicht «die Welt». (Vgl. unten

b) Die Dunkelheiten, die aus der eben dargelegten Lehre der einen Reihe der Newman-Werke noch übrig bleiben, klären sich zunächst durch den scheinbaren Gegensatz der Lehre der andern Reihe, die hauptsächlich durch die Dubliner *University-Education-Discourses* vertreten ist. Es ist das gleiche Bild, wie es oben bei der Darlegung des Glaubensbegriffes sich gab, nur noch bestimmter.

Im zweiten *discourse* (es ist wohl die einzige Stelle, wo er ausdrücklich darüber redet) behandelt Newman die Frage, ob natürliche Gotteserkenntnis Wissenschaft sei *(theology a branch of knowledge)*; aus dieser Frage ergibt sich die weitere, ob die Gotteswissenschaft als «natürliche Theologie» (im scholastischen Sinn der *theologia naturalis*) und Offenbarungstheologie einen Platz neben *(disc. 2)* und folgerichtig den Platz über den andern Wissenschaften *(disc. 3* und *4)* beanspruchen dürfe und müsse; *discourse 4* wirft sogar, in scharfem gewollten Gegensatz zu den neuen englischen Universitäten, die in Konsequenz des Agnostizismus Gott als Wissenschaftsgegenstand ausschlossen, die Frage einer Wiederaufrichtung des *studium generale* auf.

Newman stellt zunächst fest: Die Tatsache allein, daß man Universitäten ohne Gotteswissenschaft wolle, schließe eine Leugnung des Wissenschaftscharakters der Gotteserkenntnis ein — oder eine Leugnung der Universität als Universität, d. h. Stätte aller Wissenschaft [1].

Abschnitt 3; 3.) Darum ist es «*the most authoritative*», wie die *Grammar* sagt, aber «*of these three mains*»: d. h. es handelt sich nicht um Ausschließlichkeit, sondern um Vorrang; und nicht um Vorrang im ***notional,*** sondern im ***real.***

[1] Ausgabe 1852, S. 39/40: *I say, then, that if a University be, from the nature of the case, a place of instruction, where universal knowledge is professed, and if in a certain University, so called, the subject of Religion is excluded, one of two conclusions is inevitable, — either, on the one hand, that the province of Religion is very barren of real knowledge, or, on the other, that in such University one special and important branch of knowledge is omitted. I say, the advocate of such an institution must say* **this,** *or must say* **that;** *he must own, either that little or nothing is known about the Supreme Being, or that his seat of learning calls itself what it is not.*»

Ebenso S. 43: «*if, then, in an Institution which professes all knowledge, nothing is professed, nothing is taught about the Supreme Being, it is fair to infer that every individual of all those who advocate that*

Weiter zeichnet er dann den Entwicklungsgang jenes Standpunktes von Universitäten ohne Gotteswissenschaft: — er endet in der Religion eines pantheistischen Naturfühlens als Konsequenz der Leugnung einer wissenschaftlich beweisbaren Gotteserkenntnis:

«nach dem Standpunkt dieser Schule ist Religion nicht Wissenschaft, hat überhaupt nichts mit Wissenschaft zu tun . . ., weil sie angesehen wird als reine Sache von Geschmack, Empfindung, Privatansicht, und nichts sonst.» «Die religiöse Welt, wie sie sich darstellt, hält, im allgemeinen gesprochen, dafür, daß Religion nicht in Wissen besteht, sondern in Gefühl oder Empfindung, . . . daß sie als solche in etwas Irrationalem besteht, nämlich in den Gefühlen, Phantasie, inneren Erlebnissen und Tröstungen, unterhaltlichen Auffälligkeiten, plötzlichen Umwandlungen und übergeistigen Einbildungen.» [1]

Institution, supposing him consistent, distinctly holds that nothing is known for certain about the Supreme Being; nothing such as to have any claim to be regarded as an accession to the stock of general knowledge existing in the world. . . . Such an Institution cannot be what it professes, if there be a God.»

Newmans These also ist einfach: Leugnung eines Vernunftwissens über Gott heißt konsequent Gott leugnen.

So ist es klar, wie Bischof *O'Dwyer* in seiner schon oft zitierten Broschüre die einschneidenden Lehren von *Pascendi* einfach mit *Newman*-sätzen (55 Jahre vorher geschrieben!) belegen konnte; auf der andern Seite ist es klar, warum modernistische und modernisierende Kreise immer der *University Education* (wie auch den *Discourses to Mixed Congregations*) aus dem Wege gingen.

[1] Ebd. S. 53 und 47—48. Vgl. die nähere Zeichnung dieses Standpunktes S. 48: «*They learned to say, that Religion was nothing beyond a* supply *of the wants of human nature, not an external fact and a work of God.*» S. 49: «*Religion was based on custom, on prejudice, on law, on education, on habit, on loyalty, on feudalism, on enlightened expedience, on many, many things, but not at all on Reason; Reason was not in the number. . . . You see . . ., how a theory or philosophy, which began with Luther, the Puritans, and Wesley, has been taken up by that large and influential body which goes by the name of Liberal or Latitudinarian; and how, where it prevails, it is as unreasonable of course to demand for Religion a chair in a University, as to demand one for fine feeling, sense of honour, patriotism, maternal affection, or good companionship, proposals which would be simply un-*

Dem gegenüber formuliert dann Newman seinen Standpunkt: «Ist nicht die Wahrheit vom Dasein Gottes uns überbracht durch Bezeugung, in die Hand gelegt durch die Geschichte, im Beweisgang einer Induktion, durch metaphysische Notwendigkeit uns heimisch gemacht, aufgedrängt durch die Einsprechungen unseres Gewissens? Es ist eine Wahrheit in natürlicher wie übernatürlicher Ordnung.»[1] «Ich sehe nicht viel Unterschied zwischen dem Satz ‚Es ist kein Gott' und der Annahme, man könne nichts Bestimmtes über ihn wissen.»[2] «Wenn Gott mehr ist als Natur, dann hat Theologie Anspruch auf einen Platz unter den Wissenschaften. Sonst —, wenn du nicht dessen sicher bist, — wie unterscheidest du dich von Hume oder Epicur? . . . Religionslehre ist Wissen im selben Vollsinn

meaning.» S. 53/54: «*Here is Lutheranism sublimated into philosophy; what we contemplate, what we aim at, when we give a religious education, is, not to impart any knowledge whatever, but to satisfy anyhow, desires which will arise after the Unseen in spite of us, to provide the mind with a means of self-command, to impress on it the beautiful ideas which saints and sages have struck out, to embellish it with the bright hues of a celestial piety, to teach it the poetry of devotion, the music of well-ordered affections, and the luxury of doing good.*» S. 55: «*I say the reason is plain, because they consider knowledge, as regards the creature, is illimitable, but impossible or hopeless, as regards the Creator.*» Hieraus erhellt in neuem Licht die Stelle S. 62: «*I understand how the contemplation of the universe ‚leads onwards to divine truth'. . . . I understand the zeal expressed for Natural Theology, for this study is but a mode of looking at Nature*», und damit die gesamte Lehre des *Tamworth Reading Room*, die hier nur fortgesetzt ist (vgl. S. 46, Anm. 1). Und als Ganzes tritt überraschend heraus: ***Pascendi***-Lehre und ***Pascendi***-Sprache 55 bzw. 56 Jahre vor ***Pascendi!***

[1] Ausgabe 1852, S. 44; vgl. das ganze Stück als Nr. 1 im ersten Kapitel des ersten Bändchens. Es ist eingeleitet durch: «*Are we to limit our idea of University Knowledge by the evidence of our senses? then we exclude history; by testimony? we exclude metaphysics; by abstract reasoning? we exclude physics.*» Nun folgt das obige: «*Is not the being of a God reported to us by testimony, handed down by history, inferred by an inductive process, brought home to us by metaphysical necessity, urged on us by the suggestions of our conscience?*» Vgl. dazu S. 91: «*By Theology, I simply mean the Science of God, or the truths we know about God put into system; just as we have a science of the stars, and call it astronomy, or of the crust of the earth, and call it geology.*» Kann man noch deutlicher reden?

[2] Ebd. 63.

wie die Lehre Newtons Wissen ist.» [1] «Die drei großen Gegenstände, mit denen menschliche Vernunft sich zu befassen hat, sind: Gott, Natur und Mensch.» [2]

c) Welche Gesamtauffassung über die Gotteserkenntnis aber ergibt sich aus diesen beiden eben entwickelten Lehrrichtungen? Das Dasein einer solchen Gesamtlehre ist ja schon durch den, in den Anmerkungen näher gezeichneten, Umstand erfordert, daß die spezifische Lehre der *University Education* im *Tamworth Reading Room* ebenso vorhanden ist wie die spezifische Lehre des *Tamworth Reading Room* in der *University Education.*

Der Weg ist uns gebahnt durch die Glaubensauffassung Newmans. Was er dort betont, daß nämlich die letzte Entscheidung nicht logische Schlußfolgerung ist, sondern durch den Willen verursacht wird, der die Glaubenszustimmung «befiehlt» —, das gilt für ihn auch hier.

Gotteserkenntnis ist nicht ein rein theoretisches Denkereignis; es ist Sich-bekennen zu Gott, und schließt in diesem letzten religiösen Sinn den Willen ein, der die Erkenntnis des Verstandes als praktisches Lebensprinzip festlegt. In diesem Sinn *(real!)* ist kein Beweis aus sich «zwingend» als die «Stimme unseres Gewissens», die uns gerade mahnt, die Erkenntnis zum Bekenntnis zu machen, zumal wenn diese «Stimme», wie Newman es tut, als «Echo der Stimme Gottes» gefaßt wird [3]. In diesem Sinn sagen auch die *Discourses* über *University Education,* daß das *urged on us,* der «Zwang», erst komme durch die *suggestions of conscience,* während vom *inductive process* gesagt wird «*inferred by*», und von der *metaphysical necessity* «*brought home to us*» [4], ganz abgesehen davon, daß der *inductive process,*

---

[1] Ebd. 66: «*a place among the sciences*», «*Religious doctrine is knowledge*».

[2] Ebd. 343.

[3] Vgl., wie Newman, *Univers. Educ. discourse 9* (S. 316) gerade gegen die *Religion of Philosophy* die entscheidende Bedeutung des Gewissens herausstellt; und wie die Hauptarbeit dieser *Religion of Philosophy* dahin geht, Naturfreude an seine Stelle zu setzen; «*Conscience indeed inflicts an acute pang, but that pang, forsooth, is irrational, and to reverence it is an illiberal superstition etc.*»

[4] Vgl. das ganze Stück mit seiner scharfen Abgrenzung des Stellenwertes von jedem Teil des Gesamtprozesses: S. 54, Anm. 1.

in den Newman das hauptsächliche intellektuelle Beweismoment legt[1], in der Zeichnung der *University Education* als immer letztlich in gewisser Hinsicht *imperfect* erscheint, weil sein Ergebnis nur eine «analoge Abstraktion» ist, der die Gewalt «konkreten Schauens» nicht eigne[2].

So erscheint denn der Vorgang der religiös-praktischen *(real!)* Gotteserkenntnis als eine Art «Glauben», und ist in dieser Hinsicht aufs engste mit dem Gewissen als «Stimme Gottes» verknüpft. Es ist eine Vorstellung, ähnlich der sogenannten *fides late dicta* einiger Theologen, nur daß Newman den Heilsglauben scharf trennt von dieser «Art von Glauben».

Die Beweise für Gottes Dasein, damit sie zu wirklichem Gottesbekenntnis führen, erfordern ähnliche *dispositions* wie die Beweise für die Offenbarungstatsache; vorab die eine, daß der Mensch sich in Demut und Hingabe zu beugen wisse. Dann gibt sich die Stimme des Gewissens wirklich als Stimme Gottes; und dieser Stimme in Gehorsam zu folgen, sei es auch gegen Sinnes- und Verstandeslockung, ist dann psychologisch ein ähnliches Verhalten wie Glaubensgehorsam.

So wird die Lehre der *University Sermons serm. 2* und der *Grammar of Assent* verständlich, daß nämlich der Gewissensgehorsam als *state of belief* die notwendige Vorbereitung und

---

[1] Vgl. *Univ. Educ.* S. 186 einfachhin «*the cumulative proof of the Being of a God*».

[2] *Discourse 3*, S. 78/79: «*No science is complete in itself, when viewed as an instrument in attaining the knowledge of facts; . . every science, for this purpose, subserves the rest; and, in consequence, . . . the systematic omission of any one science from the catalogue, prejudices the accuracy and completeness of our knowledge altogether, and that, in proportion to its importance. Not even Theology itself, though it comes from heaven, though its truths were given once for all at the first, though they are more certain than those of mathematics, not even Theology do I exclude from the law to which every mental exercise is subject, viz, from that imperfection, which ever must attend the abstract, when it would determine the concrete*»; d. h. weil in der (richtig verstandenen) *Natural Theology* nur ein «Schluß auf», nicht ein «Erfahren von» Gott vorliegt, so ist gegenüber der greifbaren Sinnenwelt immer ein letztes Dunkel um die erschlossenen Dinge des Geistes, das Dunkel der Abstraktion, die Besonderheit des Intellektes gegenüber unmittelbarer Schau und damit wieder ein ähnliches (psychologisch) wie in der *obscuritas fidei*.

Voraussetzung des Glaubensgehorsams als volleren *state of belief* sei: «aller Gehorsam gegen (das Gewissen) ist von der Natur eines Glaubens» [1] und «Glauben erzeugt Glauben» [2]; denn in beiden gilt es unbedingt, Gottes Autorität zu folgen.

3.

Als dritter Leitsatz, der die letzten Grundbegriffe Newmans klärt, ergibt sich: Die Terminologie der einzelnen Lehrfassungen Newmans ist aus der Theologie bzw. Philosophie zu bestimmen, aus der Newman tatsächlich herausgewachsen ist.

Diese Theologie aber ist in überwiegendem Maße die der Kirchenväter, insbesondere die der alexandrinischen Schule, und in ihr wieder vorab Clemens von Alexandrien und Athanasius. Denn wenngleich die Studienzeit an der Propaganda nach dem Übertritt, der langjährige Verkehr mit Perrone, eigenes eingehendes Studium des Aquinaten, Lugos, Bellarmins und wohl auch Suarez' ihn in die Scholastik einführten, so gewann er dadurch doch nur eine Kenntnis ihrer Klassiker, ohne aber in lebendiger Verbindung mit ihrer Weiterbildung zu sein, die freilich zu seiner Zeit erst ganz allmählich begann. Endlich ist auch zu bedenken, daß, wie nur natürlich,

[1] *University Sermons* S. 19—20: «*Since the inward law of Conscience brings with it no proof of its truth, and commands attention to it* **on its own authority,** *all obedience to it is of the nature of Faith; and habitual obedience implies the direct exercise of a clear and vigorous faith in the truth of its suggestions, triumphing over opposition both from within and without; quieting the murmurs of Reason, perplexed with the disorders of the present scheme of things, and subduing the appetites, clamorous for good which promises an immediate and keen gratification.*»

[2] *Grammar of Assent,* Ausgabe 1874, S. 413—414: «*Belief is a state of mind; belief generates belief; states of mind correspond to each other; the habits of thought and the reasonings which lead us on to a higher state of belief than our present, are the very same which we already possess in connexion with the lower state.*» Vgl. ebenso *Discourses to Mixed Congregations 13,* S. 274/275 (Erstes Bändchen S. 38).

die Theologie seiner Erstlingjahre doch vorherrschend blieb. «Die Väter haben mich zum Katholiken gemacht. . . . Die Väter sind genug für mich. Ich will nicht mehr sagen wie sie und auch nicht weniger», schreibt er in der Einleitung seiner Schrift über Puseys Eirenicon.

Es ist mithin für die Beurteilung der philosophischen Grundlage nicht so sehr Aristoteles als Plato heranzuziehen, obwohl wesentliche Punkte der Grundtheorie der *Grammar of Assent* spezifisch aristotelisch sind und auch ausdrücklich Aristoteles als ihre Quelle nennen, und obgleich Newman schon lange vor dem Übertritt in Fragen der Philosophie nicht Plato, sondern Aristoteles zitiert[1], und nicht Plato, sondern Aristoteles den «Meister» nennt:

«Solange die Welt währt, wird Aristoteles währen, denn er ist das Orakel von Natur und Wahrheit. Wenn ich Leute uns Katholiken verlachen höre, weil wir bei den Griechen in die Schule gingen, so muß ich immer an den Mann denken, der es befremdlich fand, das ganze Leben Prosa zu reden. Wie Prosa nur der Name ist für unsern gewöhnlichen Verkehrsstil, so können wir zu großem Teil, weil wir . . . Menschen sind, nicht anders als Schüler des Aristoteles sein; denn der große Meister entwickelt nur die Gedanken, Gesichtspunkte und Ansichten der Menschheit überhaupt. Er hat uns den Sinn unserer eigenen Worte und Ideen aufgeschlossen, ehe wir geboren waren. In sehr vielen Dingen darum heißt richtig denken Aristotelisch denken; und wir sind seine Schüler, ob wir wollen oder nicht, auch wenn wir es nicht wissen. Er ist ganz wunderbar erhoben worden zum Diener der göttlichen Offenbarung, von der er persönlich nichts wußte; und es ist

[1] Vgl. z. B. *Univ. Serm.* 8 (gehalten 1832).

nur wahre Weisheit und reine Dankbarkeit, wenn wir diese Gabe der Vorsehung annehmen.» [1]

1. Für die Beurteilung des Begriffes des *realizing* und *enlargement* (Glaubensentfaltung im Einzelmenschen) sowie des *development of doctrine* (Lehrentfaltung in der Gesamtkirche) ist entscheidend die von Clemens von Alexandrien grundgelegte (indes liegen ihre ersten Spuren schon in der Didache 10; 2 und in den Ignatiusbriefen vor: Eph. 1, 1; 9, 1; 14, 1; Smyrn. 11, 1 usw.) Theorie der *πίστις — (γνῶσις—ἀγάπη) — ὅρασις* [2], die dann im *credere — (intelligere—diligere) — videre* [3] der augustinischen Fassung vollendet ist, als dessen Anwendung auf den sozialen Körper der Kirche die von Vinzenz von Lerin grund-

[1] *University Education* S. 178—179.

[2] *γνῶσις* als nur entfaltete *πίστις (πιστὴ . . . ἡ γνῶσις· γνωστὴ δὲ ἡ πίστις) Strom.* II 4, V 1, VII 10; *γνῶσις* als Krone der *πίστις Strom.* II 5, V 10, IV 26, VI 12, VII 12 u. 13.

ἀγάπη als Funktion in der *γνῶσις*-Entwicklung *Strom.* VII 10, IV 18, VII 2, VII 11.

ἀπάθεια (negative Wirkung der *ἀγάπη ἀληθείας*), als Funktion in der *γνῶσις*-Entwicklung *Strom.* VI 9, IV 23.

γνῶσις-ἀγάπη als aufgehend in die *θεωρία* Gottes *Strom.* IV 6, V 1, VII 11, VII 2, IV 23.

πίστις und *ἀγάπη* demnach als Grundfaktoren (vgl. bereits bei Ignat. v. Antiochien Eph. 14, 1 usw.) *Protrept. 9, Strom.* II 6, VII 10.

πίστις und *ἀγάπη* als *προλῆψις* der *Visio beatifica Strom.* VI 9.

Visio beatifica zu *πίστις* wie Erfüllung zu Vorgabe *Paedag.* I 6, *Strom.* VII 12 u. 11.

[3] *credere-intelligere-videre* als Ternar *Ep. 120 c. 1; 3, In Ps. 44, n. 25, In Ps. 118, Serm. 18, n. 3, Serm. 43, c. 1; 1, De lib. arb. II 2; 6, De Trin. IX 1; 1*

mundum cor als innere Bedingung dieser Entfaltung *De div. quaest. 48, De agone christ. 16; 18* u. *13; 4* usw. (vgl. *In Ps. 118, s. 17; 7, 9*).

caritas als Triebkraft dieser Entfaltung (aber mit Verwerfung der Clementinischen *ἀπάθεια*: *De Civ. Dei XIV 9; 4—6* und *8; 2*) *In Ioh. tract. 26; 2—5, De agone christ. 33; 35, De morb. eccl. cath. 17; 31, In Ioh. tract. 96; 4—5, Serm. 126 c. 9; 15, In Ps. 79; 2.*

caritas selber als *lux: Epist. 40, c. 22; 54, Epist. 55, c. 21; 39, Ep. 145, n. 6* (vgl. *In Ps. 130; 12—14* einen Gesamtabriß).

gelegte Dogmenentwicklungstheorie sich darstellt: beides in letzte klassische Form logischer Prägung gefaßt bei Thomas, freilich mit Auslassung der für Clemens-Augustinus wesentlichen *ἀγάπη-caritas*-Funktion [1].

a) So ist die **subjektive Glaubensentfaltung** bei Newman eine zwiefache: das eigentliche *realizing* und das *enlargement-wisdom.*

α) Die *realizing*-Lehre ist hauptsächlich enthalten im zweiten der *Essays on Miracles, Parochial and Plain Sermons VI 8* und *VIII 8, Sermons on Subjects of the Day 22—23,* im sechsten der *Discussions and Arguments* und dann ausführlich in der *real*-Lehre der *Grammar of Assent:* es ist, wie bereits in der Behandlung des zweiten Teiles des ersten methodischen Leitsatzes dargelegt ward [2], das Verarbeiten und Durchdringen des intellektuell erfaßten Glaubensgehaltes im persönlichen Leben, so daß er Leben wird in eigenem Leben: das *sentire et gustare res interne* der Exerzitien des hl. Ignatius, die Herausarbeitung der *ἀγάπη-caritas*-Funktion in den Systemen von Clemens von Alexandrien und Augustinus [3].

β) Die *enlargement-wisdom*-Lehre, hauptsächlich enthalten in *University Sermons serm. 14* und *University Education disc. 6* und *7*, besagt dann die intellektuell bewußte Durchforschung des Glaubens, das Sich-bewußt-werden über seinen inneren Aufbau, das Wachstum der *explicit reason (University Serm. 14),* die γνῶσις [4].

Beide Entfaltungsseiten aber sind nur Entfaltung des Glaubens, Entfaltung des Glaubens im Glauben: Glaube lebendig in Herz und Verstand [5].

---

[1] Subjektive Glaubensentfaltung *(fides-visio) Quaest. disp. de Ver. q. 14, a. 10.*

Lehrentfaltung der Kirche (nach *Christian Pesch,* Theol. Zeitfragen, Vierte Folge S. 184) *Quaest. disp. de Ver. q. 14, a. 11; S. theol. 2, 2, q. 1, a. 9, 10; q. 11, a. 3; in Rom. 14, lect. 3.*

[2] Vgl. S. 18 ff. (vgl. S. 46 Anm. 1).

[3] Vgl. den ersten Teil des zweiten Kapitels im dritten Bändchen *(Augustin., In Ps. 118, s. 17; 7: ut cognita faciat et faciendo cognoscat, quia perfectius cognoscuntur cum fiunt).*

[4] Vgl. ebd. den zweiten Teil. *(Augustinus, In Ps. 130; 14.)*

[5] Vgl. allein schon *University Sermons,* Ausgabe 1909, *serm. 14* (gehalten 1841), S. 179: «*Such are the two gifts which will be found to lie at the beginning and at the end of our new life,* **both intel-**

b) Die **kirchliche Lehrentfaltung** bei Newman bedarf eigentlich keiner weiteren Darlegung, nachdem bereits Christian Pesch in der vierten Folge der Theologischen Zeitfragen die Grundlehre des *Development* mit der Lehre des hl. Thomas identifiziert hat[1]: «man möchte . . . beinahe glauben, daß Newman solche Stellen (bei Thomas) vor Augen hatte, als er über die Entwicklung des Dogmas schrieb.»[2]

Es ist eben zu bedenken, daß für die Lehrentfaltungstheorie Newmans zwei Grundvoraussetzungen gelten: es ist eine Entfaltung von Offenbarungen allein und es ist eine Entfaltung im und nur im Aufsichtsbereich des unfehlbaren Lehramtes. Alle scheinbaren Synkretismen darum enthüllen sich als altes Offenbarungsgut, weil eine Uroffenbarung für die Gesamtmenschheit gegeben ward; und nur das ist echte Entfaltung, was vom unfehlbaren Lehramt als solche indirekt oder direkt vollzogen wird.

Zum Überfluß spricht noch die *University Education* klar das Grundprinzip aus:

«In ihrer (der Kirche) Lehre ist durch und durch Offenbarung. . . . Gottes Stimme hat einst ein für allemal gesprochen, und die einzig übrigbleibende Frage ist über ihren Sinn. . . . Christliche Wahrheit ist nichts als Offenbarung, diese Offenbarung können wir nur erklären; sie kann nicht wachsen, es sei denn in unserem Erfassen ihrer; ohne sie hätten wir nichts von ihren Inhalten wissen können, mit ihr wissen wir nur soviel, als ihr Inhalt geht, und nichts sonst. . . . Wenn Wahrheit sich wandeln kann, dann mag man auch sagen, daß die Offenbarung sich wandle; wenn Menschen-

---

lectual in their nature, *and both divinely imparted; Faith . . . and Wisdom.*» S. 281: «*Both Faith and Wisdom, the elementary and the perfecting gift of the Holy Spirit, are* **intellectual habits.**» S. 287: «*It is not the mere addition to our knowledge which is the enlargement, but the change of place, the movement onwards, of that moral centre, to which what we know and what we have been acquiring, the whole mass of our knowledge, as it were, gravitates. . . . A connected view of the old with the new; an insight into the bearing and influence of each part upon every other; without which there is no whole, and could be no centre. It is the knowledge, not only of things, but of their mutual relations. It is* **organized,** *and therefore* **living knowledge.**»

[1] Freiburg 1908, S. 175—185.

[2] Ebd. S. 185.

vernunft den Allwissenden fortvernünfteln kann, dann mag sie auch sein Werk ersetzen und überflüssig machen.» [1]

c) Es bleibt noch kurz die Frage nach dem **Symbolcharakter** der Offenbarung. Newman behandelt sie im letzten der *University Sermons*, «*The theory of developments of religious doctrine*» (gehalten 2. Februar 1843), und formuliert sie noch in seiner Grabschrift: «*ex umbris et imaginibus in veritatem*».

Damit ist der Sinn der Lehre bereits gegeben: es ist nichts als der Gedanke der Unvollkommenheit aller Offenbarung gegenüber der unmittelbaren Schau in der *Visio beatifica*, der Kerngedanke von Clemens von Alexandrien, Augustinus, Thomas: daß alle Offenbarung nur eine «Vorgabe» *(arrha)* ist dieses Schauens, nur ein «Erkennen in Bildern» *(in speculo et aenigmate)* und «Begriffen»; denn in Menschenworten, in denen die Offenbarung redet, kann Gott immer nur analog gefaßt werden.

Newman betont mit derselben Bestimmtheit beides: erstens die Bilder und Begriffe der Dogmen sind etwas Endgültiges und vermitteln endgültige Wahrheit; zweitens diese Wahrheit aber ist in den einzelnen Bildern und Begriffen auch nur einzelnes Wahrheitsstück, und die Bilder und Begriffe können nur in schwacher Menschenweise geben, was erst das unmittelbare Schauen *facie ad faciem* enthüllen kann [2].

Es zeigt sich aber gerade hier, wie Newmans Fassungen mehr platonisch-dynamisch sind als aristotelisch-statisch —: indem mehr gezeigt wird, daß trotz des Wandels des Lebens der Eine Glaube unverändert bleibt, als, welches im heutigen Glaubensinhalt logisch genau die einzelnen Stücke sind, die theologisch gesprochen «formale Offenbarung» *(revelationes formaliter explicitae* oder *formaliter implicitae)* oder nur «Folgerung» *(virtuales)* sind.

[1] S. 348/349. Vgl. 348: «*Revelation is all in all in doctrine; the Apostles its depositary, the inferential method its sole instrument, and ecclesiastical authority its sole sanction. The Divine Voice has spoken once for all, and the only question is about its meaning.*»

[2] Vgl. den dritten Teil des zweiten Kapitels im dritten Bändchen (vgl. *Augustinus, In Ps. 109; 5, 12, 14; In Ps. 130; 11* usw.).

Newman trennt nicht «Offenbarung» *(revelatio)* von «Folgerung aus Offenbarung» *(conclusio theologica)*: das Ganze ist derselbe und doch entfaltete Glaube[1], woraus erhellt, daß seine *Development-* wie *realizing-*Theorie nicht so sehr dogmatisch als apologetisch eingestellt ist; mehr historisch-analysierende Darlegung als systematische Diskussion: empirisch, nicht systematisch.

2. Für die Beurteilung endlich des Mittler-Begriffes in seinem ganzen Umfang (einschließlich der Kirche) ist vor allem entscheidend der *Mediator*-Begriff, wie er in der Linie Irenäus-Athanasius-Augustinus vorliegt, die Erlösung-Kirche-Auferstehung als Ein Ganzes faßt: den Einen Christus, der in der Menschwerdung «herniederstieg» und in der Auferstehung der Toten «hinaufsteigt»: «Haupt und Leib Ein Christus»[2]. Aus dieser Idee heraus faßt Newman die Rechtfertigung vorab als das «Christus lebt in mir» des Völkerapostels; diese «göttliche Gegenwart» grenzt sich sowohl gegen den Protestantismus ab, weil es «einwohnende Gegenwart», nicht «Anrechnung» ist, als auch gegen das, was der anglikanische Newman (die *Doctrine of Justification* ist von 1838) «Romanismus» nannte, was aber in Wirklichkeit eher Bajanismus ist —, eine Lehre, die das Wesen der Rechtfertigung in «heiliges Leben» legt und von «göttlicher Einwohnung» nichts wissen will (vgl. *Denz., Enchir.*[11] n. 1042); es ist diese starke Betonung der «göttlichen Einwohnung» ganz parallel zur Entwicklung der katholischen Theologie, die zur Zeit des Trienter

[1] So schon *University Sermons*, Ausgabe 1909, *serm. 14*, S. 303: «*Though since Christ came no new revelation has been given, yet much even in the latter days has been added in the way of explaining and applying what was given once for all. As the world around varies, so varies also, not the principles of the doctrine of Christ, but the outward shape and colour which they assume.*»

[2] *Irenaeus, Demonstr. Apost. Praed.* (ed. *Weber*) *I 3; 31* u. *39; Adv. haer. V 14; 2—3. Athanasius, De sent. Dionysii 10; I contr.*

Konzils gewiß vor allem das formale Einwohnungselement als solches *(iustitia inhaerens)* betonen mußte, aber gegenüber dem Jansenismus späterhin immer stärker auch das letztlich Inhaltliche dieser «einwohnenden Gerechtigkeit» heraushob: die «Gemeinschaft göttlicher Natur» *(consortium naturae divinae)*[1].

Ar. 43, 48, 51; II contr. Ar. 43, 61, 70, 74; III Ar. 22. Vorab im *Sermo de incarnatione. Augustinus, De Trin. IV 7; 11, De pecc. meritis et remiss. I 30; 60, In Ps. 26 enarr. 2; 2, In Ioh. tract. 21; 8, Contra litt. Petil. I 5; 6, In Ioh. tract. 23; 6.* Dazu die Grundformel *caput et corpus Unus est X*^{s} in *De Trin. IV 9; 12, In Ioh. tract. 28; 1, In Ps. 26 enarr. 2; In Ps. 30 enarr. 2; 3—4, In Ps. 36 serm. 3; 4* usw. *Cyrill von Alexandrien* gibt sich dem gegenüber nur als eine Art schulgemäßer Formulierung der *Athanasius*-Lehre (die, was die alexandrinische Schule betrifft, schon deutliche Spuren bei *Clemens von Alex.* zeigt, im ἀποκατάστασις-Begriff als ἀποκατάστασις ἐν Χῷ.). Vgl. hierzu den ersten Teil des dritten Kapitels im dritten Bändchen. Bdch. 5 des «Himmelreich der Seele» bringt eine Theologie des Corpus X[i].

[1] Newmans *Doctrine of Justification* ist als «*Via Media*» gedacht zwischen «Protestantismus», der einfach als «*false*» bezeichnet wird, und «Romanismus», der in sich «*true*» sei, aber eine «*defective view*»: die volle Wahrheit sei in der Rechtfertigungslehre Augustins *(lect. 1—2)*. Diesem Standpunkt entsprechend wird dem Protestantismus ein «Gerechtfertigt-erklären» zugegeben; aber das Wesen dieses «Erklärens» ist ein «tatsächliches Gerecht-machen»: Gott spricht, und Sein Wort ist Werk (N. gebraucht ausdrücklich die scholastische Unterscheidung von *iustificatio activa* und *passiva*) *(lect. 3)*. Ebenso wird dem Protestantismus das «Christus lebt in mir» zugegeben; aber es ist ein «tatsächliches Einwohnen» und ein Einwohnen, das «eigene Gerechtigkeit» ist zu eigenen Werken der Gerechtigkeit» *(lect. 4—6)*.

Mit diesem Standpunkt ist gegeben, daß unsere Gerechtigkeit zugleich nicht «aus uns» ist und doch «in uns» ist: «*though* **within** *us, . . . yet not . . .* **of** *us, not any quality or act of our minds, not faith, not renovation, not obedience, not anything cognizable by man, but a certain divine gift in which all these qualifications are included*» (S. 143). «*The presence of the Holy Ghost shed abroad in our hearts, the Author both of faith and of renewal, this is really that which makes us righteous, and . . . our righteousness is the possession of that presence*» (S. 137).

Das ist (bei manchen Unklarheiten des Buches, die Newman bei der Neuausgabe für die Gesammelten Werke ausdrücklich hervorhebt, wenn auch nicht immer glücklich klärt) kein anderer Standpunkt als

Es fehlen gewiß nicht die Weiterbildungen dieser mehr synthetischen Auffassung in den mehr analytischen der Scholastik, wie sie durch die juridische Genugtuungstheorie, die Theorie von der Kirche als Christi juridischer Stellvertreterin, die Theorie von der juridischen Kausalität der Sakramente und die Darstellung von Gnade und Auferstehung als gegeben durch Christi juridische Verdienste (die *causa meritoria iustificationis* des Tridentinums) ausgebildet sind. Immerhin herrscht die Sprache der Patristik vor, und Newmans Grundidee ist der *Unus homo* des Römerbriefes und 1. Korintherbriefes, der *Unus Christus descendens et ascendens* des Epheserbriefes und der *Unus Mediator* des 1. Timotheusbriefes.

3. Es ist Newman Synthetiker und nicht so sehr Analytiker, Intuitionist und nicht so sehr Grammatiker, künstlerischer und nicht so sehr logischer Philosoph, der Mann der klarzulegenden Idee und nicht so sehr der klargelegten Begriffe: Plato und nicht so sehr Aristoteles.

Darin liegt Newmans Stärke als zündende Idee, Quell der Anregung; aber ebenso seine Schwäche: die Stärke des Keimes als Keimes, aber seine Schwäche als unentwickelten Keimes.

Darin liegt endlich beschlossen die große Gefahr des Mißbrauches, aber auch der Weg zum richtigen Gebrauch:

wie nur der die Patristik richtig versteht, der vorher die Scholastik ganz in sich aufgenommen hat; wie Clemens von Alexandrien erst klar wird in Augustinus

---

der, wie Thomas *(Q. disp. de Ver. q. 21, a. 1)*, Suarez *(De gratia VI 1)*, und in neuerer Zeit vorab Scheeben das Inhaltsmoment der «einwohnenden Gnade» hervorkehren: das *consortium divinae naturae*. Dagegen dürfte, vom fachtheologischen Standpunkt aus, hie und da eine genügende Scheidung zwischen der Frage der Beziehung zu Christus als «einwohnendem Gott» und der Frage der Beziehung zu Ihm als «Mittler» zu vermissen sein.

und Augustinus erst in Thomas und Thomas in der Entwicklung der Theologie, die sie durch den Kampf gegen Jansenismus und Traditionalismus und Hermesianismus und Modernismus genommen hat, d. h. auf dem Weg über Scotus und Molina und Franzelin:

so ist auch Newman nur verständlich für den, der ganz und lebendig steht in heutiger Theologie, wie sie gewachsen ist aus Patristik zu Hochscholastik und aus Hochscholastik zu Neuscholastik: d. h. im lebendigen kirchlichen Lehramt.

Auch hier gilt: Newman ist erst verständlich, wenn man ihn versteht als den Kardinal der *Una Sancta Romano-Catholica*.

a) Es folgt daraus die Klärung der Frage, wie Newmans immer wiederkehrender Satz von ***Christianity*** als ***counterpart of nature*** (Christentum als Gegenstück bzw. Ergänzung der Natur) oder von *Revealed Religion* als Erfüllung der *Natural Religion* mit allen hieraus sich ergebenden Folgerungen zu verstehen sei.

Es handelt sich bei *nature* nicht um den Natur-Begriff, wie er im Kampf gegen den Jansenismus klar herausgearbeitet worden ist, sondern um den Natur-Begriff, wie er in der Patristik und zum guten Teil auch noch in der Hochscholastik gebraucht wurde und in unsern Katechismen vorliegt, wenn sie lehren, daß die «Natur» durch die Erbsünde verderbt sei: d. h. nicht um die Natur als metaphysischen Wesenheitsbegriff, wie er durch die Definition «*animal rationale*» (Lebewesen mit Vernunft und vernünftigem freien Willen) gegeben ist, sondern um die Natur in ihrem historisch gegebenen Stand als der «vorchristlich-gefallenen, im Christentum wiederherzustellenden»;

als solche begreift die «Natur» wohl die obige «Wesenheit» ein, aber ist über diese Wesenheit und ihre Erfordernisse hinaus für die Gaben der heiligmachenden Gnade als strikt übernatürlicher Gaben und die Gaben der Freiheit von Begierlichkeit und der Unsterblichkeit des Leibes als außernatürlicher Gaben durch Gottes freie Entschließung bestimmt, woraus der Gesamtbegriff der Urstands-Gerechtigkeit (*iustitia*

originalis) resultiert, für die diese «gefallene Natur» bestimmt ist, die sie aber durch eigene Schuld verloren hat.

Hieraus erhellt unmittelbar die Berechtigung des *Counterpart*-Gedankens; denn das Christentum ist, weil es «Wiederherstellung der gefallenen Natur» ist, in der Tat «*counterpart*» dieser Natur, freilich nicht einer, auf den diese Natur irgend einen juridischen Anspruch hätte (denn sie hat die Urstandsgerechtigkeit durch eigene Schuld verloren), sondern nur einer, den Gottes verzeihende Barmherzigkeit gewährt.

Newman selber im zweiten der *University Sermons*, der sozusagen die ganze Theorie des *counterpart* einleitet, macht ausdrücklich diese Unterscheidung, wenn er schreibt: «Wenn irgend eine Religion ‚Natur-Religion' genannt wird, so ist damit nicht gemeint, daß irgend ein historisches Religionssystem aus reiner Vernunft, ohne göttliche Hilfe, stamme. Wir kennen kein solches System, weil wir keine Zeit und kein Land kennen, in denen menschliche Vernunft ohne göttliche Hilfe tatsächlich vorläge. Die Schrift sagt uns, daß Offenbarungen den Vorvätern unseres Geschlechtes gewährt worden seien über Gottes Wesen und des Menschen Pflicht gegen ihn.» [1]

Diese Anschauung, die den patristischen Theologen sofort an die Redeweise der Apologeten und der früh-alexandrinischen Schule gemahnt von dem Λόγος σπερματικός bzw. in clementinischer Sprache παντωτήριος [2], auf den sie alle Wahrheitselemente der heidnischen Religionen zurückführen, ist dann geradezu die Grundanschauung des *Essay of development* [3], des dritten der *Discussions and Arguments* [4], und des

---

[1] Ausgabe 1909, S. 17—18; vgl. ebd. 171; 281 (*serm. 14*, gehalten 1841) gibt Newman in einem Satz den Standpunkt wieder, den die Theologie, vorab der Gesellschaft Jesu, seit und aus der Auseinandersetzung gerade mit den *status-naturae*-Theorien des Jansenismus, in wachsender Entfaltung seiner Konsequenzen eingenommen hat: «*as at the fall we did not become other beings than we had been, but forfeited gifts which haa been added to us on our creation, so under the Gospel we do not lose any part of the nature in which we are born, but regain what we have lost.*» Dazu vgl. *Parochial and Plain Sermons VIII*, Ausgabe 1891, *serm. 8*, gehalten 1825, S. 118.

[2] *Iustinus, Apol. I 5. Clem. Alex., Strom. I 11* und *13, IV 25*; vgl. *Protrept. 9, 10, 11.*

[3] Ausgabe 1897, S. 356—357, 365, 368, 371—372, 443, 79.

[4] Ebd. 1878, S. 211—212.

elften der *Essays critical and historical*[1], aus der erklärt wird, wie das Christentum weit und breit sich *spolia Aegyptiorum* holen konnte; die *Grammar of Assent* gibt dann die letzte Formulierung[2]: es ist nichts als dieselbe folgerichtige Art in Verwertung der Tatsache einer der ganzen Menschheit als solcher erteilten Ur-Offenbarung, wie sie heutige katholische Ethnologen in ihren Arbeiten zugrunde legten.

Newman aber gibt diesem historischen *counterpart*-Begriff noch seine letzte Ausfeilung durch zwei Zusätze.

Er erklärt auf der einen Seite das Wissen um die historische «Natur» als einer, die eines *counterpart* bedarf, aus Offenbarungswissen, da er, wie eben dargelegt, alle historischen Religionssysteme auf gewiß verderbte, aber doch nicht ganz verderbte «Samenkörner»[3], die von der Einen Ur-Offenbarung (über übernatürliche Erhöhung, Erbsünde, kommenden Erlöser) herrühren, und deren «Entfaltung» bzw. «Miß-Entfaltung» zurückführt.

Auf der andern Seite legt er das Eintreten des *counterpart* in Gottes freie Gnade; daher kehrt in der *disposition* des Sündenbewußtseins-Erlösungsbedürfnisses (z. B. *Serm. on var. occas. 5*) die Formulierung immer wieder: «*hope that He will teach . . ., on the look-out for His teaching*», d. h. «Ausschauen, ob Gott sich würdigt»[4]; daher Newmans durchgehende Beweisart für die Göttlichkeit des Christentums aus seiner außerordentlichen Geschichte[5] oder seinen außerordentlichen Wirkungen[6], kurz, nicht aus dem Christentum, weil es *counterpart* ist, sondern weil es so *counterpart* ist, daß es nur von Gott sein kann: der Gedanke göttlicher außerordentlicher, d. h. Wunder-Führung, der Newman-Gedanke, wie er nichts anderes ist als Anwendung des *Thou lead me on* des *Lead kindly Light.*

So spricht Newman mit dieser Gesamtformulierung nicht bloß das Urteil über Blondels Immanenzapologetik, sondern auch über Labertonnière, deren Systeme nur durch Unklarheit in den dogmatischen Grundbegriffen der strikten Offenbarung und der strikt freien Erlösungsgnade entstehen konnten.

---

[1] Ausgabe 1877, II 231.
[2] Ebd. Ausgabe 1874, S. 409.
[3] *Disc. and Argum.* 211—212.
[4] Ausgabe 1894, S. 67.
[5] Vgl. das ganze zweite Bändchen.
[6] Vgl. ebd. das erste Kapitel.

Gewiß scheinen dieser in sich unanfechtbaren Grundanschauung Newmans all die Stellen entgegenzustehen, wo die Erbsünde geradezu aus dem Inhalt des Bewußtseins abgeleitet wird. Ganz abgesehen aber davon, daß dies nur der Erbsündentheorie des Molinismus entgegenstünde, nicht aber der des strengen Thomismus, nach dem theologisch gesprochen die Natur auch *in naturalibus* geschwächt ist, so ergibt sich doch aus näherer Untersuchung ein anderes.

Entweder nämlich handelt es sich, wie in der *Apologia* [1], um eine sog. *anticipation*, um das, was die Theologen *ratio convenientiae* nennen: «Die theologische Lehre von der Erbsünde ist nicht widervernünftig, weil die Vernunft schon das Elend und das Dunkel der Welt vor und ohne Christus erweist.» Es ist also nicht ein Erweis des theologischen Charakters der Erbsünde als «Gnadenberaubung» *(privatio gratiae)*, oder nach älterer Theorie als «sündiger Begierlichkeit» *(concupiscentia tamquam elementum materiale et privatio gratiae tamquam elementum formale)*; sondern es ist sozusagen eine «Bekräftigung» *(confirmatio)* der sittlichen Folgen der Erbsünde aus der Erfahrung; aber, wie die ganze Art Newmans, solche Fragen zu behandeln, zeigt [2], nicht eine positive, die «Gründe für» bringen will, sondern eine negative, die «Einwürfe gegen» beseitigen will; eine, die, wie Newman mit Vorliebe sich ausdrückt, der *secular Reason* oder *Wisdom of the World* oder *rebellious Reason* den Stachel ausziehen will: also im Grunde genommen, abgesehen von der aszetischen Spitze gegen das *secular* und *rebellious* der *Reason,* der negative Beweisgrund der neueren Scholastik für die Mysterien: «es kann nicht bewiesen werden, daß Widersprüche vorliegen».

Oder es handelt sich in unserer Frage (und das betrifft, gemäß der oben gezeichneten Grundanschauung Newmans von der «Natur», alle Stellen) nicht um eine Analyse des im metaphysischen Sinne natürlichen Bewußtseins, sondern um eine Analyse des im historischen Sinne gegebenen Bewußtseins; jenes «natürliche» Bewußtsein ist nur ein Wissen

---

[1] Ausgabe 1900, S. 241—245.

[2] Vgl. z. B. «Infallibilität» *Apologia* 243—246; «Ewigkeit der Hölle», Brief an *Fred. Capes* (*Ward* I 246) und *University Sermons,* Ausgabe 1909, *serm. 6,* S. 110—113. Das ist nur Konsequenz der weiter oben bereits gezeichneten *anticipation*-Lehre. (S. 23 ff.)

um die Elemente, die zum Wesen des Menschen als «*animal rationale*» gehören oder aus ihm erfolgen; dieses gegebene Bewußtsein aber schließt noch dazu die Elemente der oben gezeichneten Ur-Offenbarung ein, d. h. übernatürliche Offenbarung, Erhöhung, Sündenfall und Erlösungsverheißung [1].

b) Folgerichtig aus der *counterpart*-Theorie ergibt sich Newmans Auffassung von einem ***Faith incomplete*** (Samenkorn von Offenbarungswahrheit), in dessen Kraft einer von Heidentum zu Katholizismus wandern kann, ohne eigentlich sich innerlich zu widersprechen, nur in positivem Wachstum *ex claritate in claritatem* [2].

Es ist nur das subjektive Korrelat zur eben gezeichneten *counterpart*-Auffassung, unter Zuhilfenahme der Lehre der Theologen, daß ein wirklicher Glaubensakt an eine irrige Lehre nicht möglich ist.

Darum folgt als Gesetz tatsächlicher (d. h. in dieser Ordnung einer anfänglichen Ur-Offenbarung) göttlicher Vorsehung, daß die «innersten Glaubenssicherheiten», wie Newman in der *Grammar of Assent* sagt, in jedem Menschen «Samenkörner katholischer Wahrheit» sind, die, wenn nicht durch die Verkehrtheit des Willens erstickt, in die Eine Kirche hineinreifen.

Aus diesem Gesetz, das ja in den Konvertitenerfahrungen sich reich bestätigt, folgt für Newman die dritte seiner *dispositions* zum Christentum: rückhaltlose Hingabe in Gottes Führung.

c) Es bleibt noch zur Ergänzung des bereits beim Abschnitt über Glauben und Gotteserkenntnis Behandelten ein kurzes Wort zu sagen über den Sinn von ***reason*** und ***world***.

α) Hier schließt sich das dort bereits Gesagte mit dem eben Behandelten zusammen: ***reason*** und ***world*** sind nicht «Vernunft» und «Welt», sondern Vernunft des gefallenen Menschen als gefallenen und Welt als gefallene Welt.

Mehr noch: an den Stellen, wo Newman ausdrücklich seinen Sinn auseinanderlegt, nämlich in der Einleitung und

---

[1] Z. B. *Grammar of Assent*, Ausgabe 1874, S. 392 ff.

[2] Vgl. im zweiten Kapitel des ersten Bändchens S. 63 ff.

in den Anmerkungen zur Neu-Ausgabe der *University Sermons* und in der *Contemporary Review* Okt. 1885, faßt er *reason* als «glaubensfeindliche, weltliche Selbstklugheit» und *world* als «böse Welt» im Johannessinn:

«Diese sog. Vernunft, wie sie in der Schrift ‚Weisheit der Welt' heißt» [1], «Weltliche Vernunft» [2], «Welt, der falsche Prophet, und stolze Vernunft ihre Stimme» [3].

Dazu kommen aber noch zwei Erwägungen, die ins Innerste Newmans einführen.

β) Die erste ist die Theorie der *first principles*, der intellektuell-moralischen Grundrichtung eines Menschen, seiner Grundeinstellung zu Gott und Welt, die sozusagen der dynamische Ausdruck seines statischen Wesens ist, so daß alles Denken innerhalb ihrer geschieht. In der *reason* als der Fähigkeit, aus Gegebenem Weiteres abzuleiten, sind

---

[1] *University Sermons, Preface XV: «that is the reasoning of secular minds about Religion, or reasonings about Religion based upon secular maxims, which are intrinsically foreign to it.»*

[2] Ebd., in der Anm. S. 55 ff. Z. B. 54 *«secular Reason»*, 55 *«reasoning from wrong principles»*, 57 *«Reason as informed by a secular spirit, or starting from secular principles, as, for instance, utilitarian, or political, epicurean, or forensic»*. Vgl. hierzu den ganzen *discourse 9* der *University Education*, wie überhaupt Newman in der Neu-Ausgabe der *University Sermons* (z. B. S. 59) auf die *University Education* verweist als auf die Klärung ihrer Dunkelheiten, und in die *University Education* fast alle Fragen, und streckenweise sogar die wörtliche Fassung, der *University Sermons* übernahm, — eine in der Tat vernichtende Verurteilung der früheren Richtung der *Newman*-Forschung (mit Ausnahme Bischof *O'Dwyers*, der bereits gerade hier seinen Hebel ansetzte), für die die *University Education* wie auch die *Discourses to Mixed Congregations* sozusagen nicht existierten.

[3] *Contemporary Review* Okt 1885: *«The World is that vast community impregnated by religious error which mocks and rivals the Church by claiming to be its own witness, and to be infallible. Such is the World, the False Prophet (as I called it fifty years ago), and Reasoning is its voice. I hold in my mind such Apostolic sayings as ‚Love not the World neither the things of the world', and ‚A friend of the world is the enemy of God'; but I was very loth, as indeed I am also now on the present occasion, to preach. Instead then of saying ‚the World's Reason' I said ‚Reason actually and historically', ‚Reason in fact and concretely in fallen man', ‚Reason in the educated intellect of England, France and Germany'.»*

die Menschen gleich; all ihr Unterschied liegt in den *first principles.*

Die Theorie liegt schon in der Predigt «*The Individuality of the Soul*» 1836 (*Parochial and Plain Sermons IV 6*) vor, und klarer später im 13. Stück der *Essays critical etc.* (1841) und bildet dann den Untergrund der Analysen der *University Sermons* (z. B. *serm. 11*) [1], ist dann eigentlich ausgebaut und praktisch angewandt in der *Present Position of Catholics in England* (1851) [2] und teilweise schon vorher in den *Twelve Lectures* von 1850 an das *Oxford-Movement,* wo Newman mit ihrer Hilfe eine Psychologie der Gegner der Kirche entwirft als auch dem *Oxford-Movement* nachweist, daß es auf halbem Wege stehen bleibt, wenn es nicht in die katholische Kirche einmündet; die *Grammar of Assent* bringt dann das Ganze zum Teil auf die Formel des *illative sense* oder der φρόνησις, behält aber doch als letztes Irreduktibles die *first principles* bei [3].

---

[1] S. 212—213: «*Whether we consider processes of Faith or other exercise of Reason, men advance forward on grounds which they do not, or cannot, produce, or if they could, yet could not prove to be true, on latent or antecedent grounds which they take for granted.*»

[2] 4. Auflage, S. 284—285: «*They [the First Principles] are our guides and standards in speculating, reasoning, judging, deliberating, deciding, and acting. . . . They constitute the difference between man and man; they characterise him. According to his First Principles is his Religion, his creed, his worship, his political party, his character . . .; they are, in short, the man. . . . They are hidden for the very reason they are so sovereign and so engrossing. They have sunk into you; they spread through you; you do not so much appeal to them as act from them. And this in great measure, is meant by saying that self-knowledge is so difficult; that is, in other words, men commonly do not know their First Principles.*»

[3] 4. Auflage, Anhang: «*There is a certain ethical character, one and the same, a system of first principles, sentiments and tastes, a mode of viewing the question and of arguing, which is formally and normally, naturally and divinely, the ‚organum investigandi' given us for gaining religious truth, and which would lead the mind by an infallible succession from the rejection of atheism to theism, and from theism to Christianity, and from Christianity to Evangelical Religion, and from these to Catholicity.*»

In einer Skizze von 1886 für eine (nicht veröffentlichte) weitere Klärung des *Reason*-Begriffes (vgl. Anm. 3 S. 71) findet sich nach einer Skizzierung der *first principles* der Satz «*this is what Aristotle*

Newman stellt hier nur empirisch eine Tatsache hin, die ja gerade in den Konvertitenerfahrungen sich reich bestätigt; er gibt keine logische Rechtfertigung noch Formulierung. Nur insofern begründet er seine Lehre, als er immer wieder hervorhebt: für diese *first principles* sei der Mensch trotz allem verantwortlich, und auch innerhalb der *first principles* sei er durchaus frei, und es sei seine Schuld, wenn er nach falschen *first principles* vorangehe; dabei bleibe aber die Tatsache bestehen, daß jeder praktisch seinen *first principles* folge.

Es ist klar, wie für Newman, von dieser Theorie aus, die *reason* in nebensächliche Stellung rückt, weil sie eben erst auf Grund der *first principles* in Tätigkeit tritt, innerhalb ihrer sich betätigt.

Eine Klärung dieses wichtigen Punktes dürfte wohl erst durch die neueren Forschungen über Denkfortschritt und Willensmotivation erfolgen; denn die *first principles* sind nichts anderes als der individuelle Motivationskomplex [1].

γ) Als zweite Erwägung kommt hinzu die Auffassung Newmans von dem unreflektierten Vorangehen des Kindes als einem Zustand, der höher ist als mühsame Reflexion, aber für uns erst erreichbar auf dem Wege über die Reflexion; der hier auf Erden nur in ganz wenigen Heiligen sich einigermaßen verwirklicht hat, und erst im Himmel unser eigentlicher Zustand sein wird als Voll-Wiederherstellung des paradiesischen Unschuldsstandes: «Was wir als Kinder waren, ist ein seliges Vorzeichen, gegeben zu unserem Trost, von dem, wozu Gott uns machen will, wenn wir unsere Herzen der Führung Seines Heiligen Geistes übergeben, — eine Prophetie dessen, was kommen soll, — ein Vorgeschmack dessen, was im Himmel erfüllt sein wird.» [2]

---

calls νοῦς» (Ward II 508). — Weiteres Licht in das Verständnis der *first principles* fällt von den Exerzitien des hl. Ignatius her, wenn er in der ersten Woche alle Anstrengung legt auf ein Sich-klarwerden über die persönliche *deordinatio* und in den Erwägungen über die *Electio* auf ein Sich-klarwerden über die persönliche Lebensrichtung. Das ist nichts als Praxis der *first principles.*

[1] Vgl. *Joh. Lindworsky* S. J., «Das schlußfolgernde Denken», Freiburg 1916; «Der Wille, seine Erscheinung und seine Beherrschung», Leipzig 1919.

[2] *Parochial and Plain Sermons II 6,* S. 67.

«Da ist nicht Berechnung, Anstrengung, Selbstbetrachtung, Durchspürung der Motive. Wir handeln aus Liebe.» [1]

So mündet diese Theorie im Grunde wieder ein in die der *first principles* und ist mit dieser und der Theorie des *illative sense* zusammen Eines: jene Auffassung vom natürlich ungezwungenen Entwicklungsgang unseres Erkennens und Einsehens, wie es bei Clemens von Alexandrien und Augustinus vorab vorliegt und schon in jenen Sätzen des Diognetbriefes gezeichnet ist, die von einem Erkennen reden, das aus wachsendem inneren Leben wachse als sein Leuchten: «weder Leben ohne Erkenntnis, noch sichere Erkenntnis ohne wahres Leben . . .: Leben werde dir wahres Wort.» [2]

Hier, in der Tiefe frühpatristischen Denkens, ist die Quelle des Wortes, das alles Bisherige in Eins faßt und das Newman-Wort ist: «*real*».

«Der gute Mensch bringt aus dem guten Schatz seines Herzens das Gute hervor, der böse Mensch aus dem bösen Schatz das Böse. Denn aus der Fülle des Herzens redet der Mund» (Luk. 6; 45).

d) Damit drängt sich aber eine letzte Frage auf. Verfällt Newman nicht, bei dieser stark patristischen Einstellung, auch den Mängeln der Patristik, die erst durch die Scholastik beseitigt wurden durch die Betonung der Abstraktion und der «geschöpflichen Wirk-Ursachen» *(causae secundae)*? Wiegt bei Newman nicht, wie in der Patristik, ein Erkennen «*in lumine divino*» vor, ein fast unmittelbares Wirken der ungeschaffenen Erst-Ursache *(causa prima)*, wenigstens in der Auffassung vom Gewissensbeweis?

Dem gegegenüber dürfte zunächst festzuhalten sein, daß Newman mit aller Deutlichkeit gerade in den *University*

---

[1] *Parochial and Plain Sermons V 8*, S. 109. Vgl. den ganzen Aufbau und vorab das letzte Kapitel des achten Bändchens.

Zu dieser Zeichnung des Himmels als «Kindeseinfalt» und darin als Voll-Wiederherstellung des *status integritatis* vgl. *Irenaeus, Demonstr. Ap. Praed. (ed. Weber)* I 1; 14 und *Adv. haer.* III 23; 5 (nicht sexual-psychischer Kindheitsstand, sondern seelische Kindeseinfalt!).

[2] 12; 4—7: *οὐδὲ γὰρ ζωὴ ἄνευ γνώσεως, οὐδὲ γνῶσις ἀσφαλὴς ἄνευ ζωῆς ἀληθοῦς . . . ἤτω σοι καρδία γνῶσις, ζωὴ δὲ λόγος ἀληθής, χωρούμενος.* Vgl. die Analyse Möhlers in Tüb. Th. Q. 7 (1825) 444—461.

Sermons und dann in der *University Education* zur strikten scholastischen Abstraktionslehre sich bekennt: und das resultierende *Wisdom*, was nach ihm Blüte und Frucht des Samenkornes des *Faith* ist, ist nichts als *reasoning* über den *Faith:* wie Anselm von Canterbury *credo ut intelligam* sagt, so Newman «*not reasoning first, and believing afterwards . . . yet . . . reasoning after believing*» (*Univ. Serm. 15;* S. 315); und die überkommene Methode kann schwer klarer dargelegt werden als es in *University Sermons 11* und *13* geschieht.

Ebenso dürfte kein Zweifel obliegen, daß er sich voll zu den geschöpflichen Wirkursachen *(causae secundae)* bekennt. Denn nicht nur die *Essays on Miracles*, sondern auch die *University Sermons* halten an Naturgesetzen fest als der notwendigen Voraussetzung des Wunderbegriffes, womit scholastisch gesagt ist, daß im Reich der Natur das Wirken der Ungeschaffenen Erst-Ursache *(causa prima)* im Wirken der geschöpflichen Wirk-Ursachen *(causae secundae)* sich kundtut und unmittelbares Wirken mithin feststellbare Ausnahme ist [1].

Ebenso stellen sie sich gegenüber einem Skeptizismus über die Realität der Materie klar auf den Standpunkt, daß das, was unsere Sinne uns abbilden, *substantially true* sei [2], wenngleich das letzte Wesen der Materie uns verschlossen bleibe.

Immerhin ist zuzugeben, daß Newman in beiden Fragen trotz allem mehr einer platonischen Auffassungsweise zuneigt. Die Abstraktion *(explicit reason)* tritt für ihn erst ein, nachdem die natürliche Stimme der Lebenserfahrung *(implicit reason)* gesprochen: neue Inhalte quellen aus der Lebenserfahrung; die Abstraktion vollzieht mehr das Ordnen und Klären, wodurch freilich auch wieder neue Inhalte sich ergeben, die aber, damit sie für das Leben wirklich fruchtbar werden, in der Lebenserfahrung aus Abstrakta Konkreta werden müssen: «Auf nichts sicherlich habe ich so ernsten Nachdruck gelegt in meinem *Essay on Assent*, als auf die Notwendigkeit, abstrakte Sätze durch und durch konkret zu

[1] Vgl. die ersten Stücke des zweiten Bändchens Kap. 1, S. 5 ff.

[2] *University Sermons*, S. 349: «*the senses convey to the mind substantial truth in so far as they bring home to us that certain things are and in confuso what they are.*»

machen. In der Erfahrung des täglichen Lebens lernt man die Macht der Religion.»[1] Hier liegt darum auch der Schlüssel zu der besondern Fassung des Gewissensargumentes bei Newman: die scheinbare Unmittelbarkeit Gottes ist nicht erkenntnistheoretische Unmittelbarkeit, sondern die psychologisch-praktische Unmittelbarkeit des Persönlich-Konkreten gegenüber der Blässe des rein abstrakten Gedankens[2].

Was die geschöpflichen Wirk-Ursachen betrifft, so ist ebenfalls nicht zu leugnen, daß Newman in ihrem Wirken mehr den Nachdruck legt auf die «Ungeschaffene Erst-Ursache als wirkend im Wirken der geschöpflichen Wirk-Ursachen» *(causa prima in causis secundis)* als auf die «Ungeschaffene Erst-Ursache als wirkend im Wirken der geschöpflichen Wirk-Ursachen» *(causa prima in causis secundis.)*

Es kommen hier zwei Grundströmungen in Newmans Wesen in Frage: die persönliche Hervorhebung der göttlichen Vorsehung und die Vorliebe für den Gleichnischarakter der Schöpfung. Die erste verursacht ihm ein Unbehagen bei allzu starker Betonung der Naturgesetze[3]; die zweite läßt ihn, besonders in der Jugend[4], eine gewisse Freude empfinden an dem Allegoriesystem der Alexandriner: die Welt als Gleichnis göttlicher Wahrheit[5].

Es ist auch hier wieder nichts anderes als christlicher Platonismus: alles, was sich wandelt, ist eigentlich unwirklich im Vergleich zu der Wirklichkeit des Einen Unwandelbaren: «Wir schauen nicht auf das Sichtbare, sondern auf das Unsichtbare. Das Sichtbare nämlich ist zeitlich, das Unsichtbare aber ewig» (2 Kor. 4; 18).

---

[1] Brief an *W. Froude* 29. April 1879 (*Ward* II 589).

[2] Vgl. *Fröbes*, Lehrbuch der exper. Psychol. II 197.

[3] Memorandum 13. 9. 1861: «*to my mind it is wonderful that able men should take for granted that the notion of fixed laws is a new idea of modern times which is superseding, and to supersede the old idea of a Providence. . . . Why, it is the old idea of Fate or Destiny which we find in Homer. It is no new and untried idea, but it is the old antagonist of the idea of Providence*» (*Ward* II 342—343).

[4] Vgl. *Parochial and Plain Sermons II 29, Apologia* S. 2.

[5] *The Arians of the Fourth Century*, Ausgabe 1897, S. 74—77. *University Sermons, serm. 15*, S. 347—349. *Apologia* S. 26—27.

Damit ergibt sich als Schlußfolgerung aus dem ganzen Bisherigen der letzte, vierte Leitsatz:

4.

Newmans Grundbegriffe sind letztlich aus seiner religiösen Eigenart zu erklären.

Diese Folgerung ergibt sich schon von vornherein aus der oben behandelten Theorie der *first principles*, und Newman zieht sie selber sowohl in der *Apologia* wie in der *Grammar of Assent*: «*egotism is true modestie*», d. h. was einer lehrt, ist letztlich bestimmt durch die Art, wie er beschaffen ist, und das vorab in Fragen religiösen Lebens.

«Er weiß, was ihn befriedigt hat und befriedigt; wenn es ihn befriedigt, so wird es wahrscheinlich auch andere befriedigen; wenn es, wie er glaubt und sicher ist, wahr ist, so wird es auch andern eingehen. Denn es ist nur Eine Wahrheit.» [1]

Mit derselben Ehrlichkeit aber zeichnet auch Newman die andere Seite der Sache:

«Dinge, die am meisten uns vertraut geworden und leicht im Leben, brauchen zu ihrer Darlegung in Worten auch die meiste Arbeit und Mühe. . . . Je länger einer in der Übung von Tugend ausgeharrt hat, um so weniger ist ihm eine Erinnerung möglich an die Art, wie er begann, was seine anfänglichen Schwierigkeiten waren und wie er sie überwand, auf welchen Wegen eine Wahrheit sich aus der andern gab; um so weniger ihm möglich, die wirklichen Gründe kunstgerecht herauszustellen, die er für irgendeine Übung oder Meinung verborgen im Geiste trägt. . . . So kommt es, daß manche, und gerade tiefe und reichbegnadete, Christen

[1] *Grammar of Assent* 385.

fehlgehen, wenn sie über Religion schreiben oder sprechen wollen; oder nicht verstanden werden können, es sei denn nach sorgfältigem Studium; und, nach all dem noch, gegen Logik und System verstoßen, indem sie voraussetzen, was ihren Lesern erst bewiesen werden sollte, und Verknüpfung oder Voraussetzung mit Verursachung, Wahrscheinlichkeit mit Beweis zu verwechseln scheinen. Und dann kommt es, daß der minutiöse Intellekt kleiner Geister, solcher, die sich auszeichnen durch eine horizontbeschränkte Hellsichtigkeit, seine Augenblickstriumphe feiert; denn sie verstehen nicht, daß es selbst rein im Gebiet des Intellekts für die höchste Gabe gilt, eine intuitive Kenntnis des Schönen in der Kunst, oder des Wirkfähigen im praktischen Leben zu besitzen, ohne mühsames Grübeln oder Spüren; daß das in der Tat Genius ist; und daß jene, die eine entsprechende Einsicht in sittlich-religiöse Wahrheit, soweit möglich, besitzen, dieselbe eigentümliche Vollkommenheit erlangt haben, die unter den intellektuellen Begabungen der Seele so selten sich findet und so hohen Wert hat.» [1]

Das ist wohl ein Stück eigener Erfahrung: der Zweikampf zwischen dem Logiker, der alles auf die klarste Fassung bringen möchte, und dem Empiriker, der nicht allzu selten gerade eine klare Fassung als, mehr oder minder, Vergewaltigung des Tatbestandes empfindet. So ergibt sich für die Darstellungsart Newmans die Eigenart der wissenschaftlichen Induktion: Approximation, Annäherung.

Zum letzten Verständnis daher ist es nötig, die Grundrichtungen Newmans gerade in ihrem Gegeneinander zu wissen, um die entscheidende Färbung seiner Aussagen, die aus diesem Gegeneinander als, sozusagen, «Annähe-

[1] *University Sermons serm. 5* (gehalten 1832), 83—84.

rungswert an eine Synthese der Gegenstrebungen» resultiert, umgrenzen zu können.

Diese Methode ist bereits praktisch im bisherigen geübt worden. Es ist nur noch nötig, sie in einigen Grundpunkten herauszustellen.

1. Newman bringt echtes christliches Leben immer wieder auf das Grundschema der *opposite virtues*[1].

So ist es im Verhältnis zu Gott: innige, vertraute Hingabe an Ihn, der allein unsere Sehnsucht erfüllt, — und doch Meidung aller lässigen und unzeitigen Vertraulichkeit gegen Ihn, die Göttliche Majestät[2]; völlige Übergabe auf Gnade und Ungnade an Ihn als den allein Heiligen und strengen Richter, — und doch Hoffen auf Seine Barmherzigkeit[3]; ganze und unbedingte Hingabe an die Gnade des Alleswirkenden, — und doch ernstes, unermüdliches Selber-Wirken[4]; Ihn den Unsichtbaren allein schauen und auf Seine unmittelbare Schau warten, — und doch freudig im Sichtbaren weilen und wirken, solange Er es will[5].

So ist es im Verhältnis zum Nächsten: warme persönliche Liebe zu den Einzelnen, — und doch das nur als Weg zu Liebe aller in Gott[6]; Liebe innigen reinen Einsseins, — und doch letzter, strenger Abstand[7]; Liebe zum Nächsten in Liebeserweis, — und doch stete Bereitschaft zu verschlossenster Einsamkeit, wenn Gott ruft[8]; eifriges Wirken für ihn, — und doch sorgfältige Hütung seiner Freiheit und Eigenart[9]; Wirken in sicht-

[1] Im zweiten Kapitel des achten Bändchens.
[2] Erstes Kapitel des fünften Bändchens.
[3] Ebd. zweites Kapitel. [4] Ebd. drittes Kapitel.
[5] Siebtes Bändchen.
[6] Zweites Kapitel des sechsten Bändchens.
[7] Ebd. erstes und zweites Kapitel.
[8] Ebd. zweites Kapitel, zweiter Teil.
[9] Ebd. drittes Kapitel.

barer Tat, — und doch Untergehen, daß die andern aufgehen[1].

So ist es endlich im Verhältnis zu uns: eifriges Streben nach immer größerer Sündenreinheit, — und doch immer tiefer sich als Sünder wissen[2]; der Welt und dem Leibe immer mehr absterben in Buße und Abtötung, — und doch in ihnen nicht düster werden, sondern frohlockend im Herrn über alles, was er geschaffen[3]; ganz schon leben im Unsichtbaren, einen Wandel im Himmel, — und doch nicht hochmütig die Erde verachten, sondern demütig lieben[4]; ganz in Gott aufgehen, — und doch schlichter Mensch sein[5]; ganz heranwachsen in Selbstbeherrschung, — und das doch nur, um reines Kind zu werden[6].

Aus dieser Grundrichtung, eine Wahrheit durch «Spannung scheinbarer Gegensätze» darzustellen, — eine Spannung, die im aristotelischen «Mitte»-Begriff wohl zuerst gefaßt ist —, rechtfertigt sich die Art, wie in den bisherigen Ausführungen, vorab im zweiten Leitsatz, Newmans wahre Ansicht als aus scheinbar gegensätzlichen Fassungen sich ergebend dargestellt wurde: wir erkennen die eigentliche Denkweise des Philosophen und Theologen in ihrem religiös-sittlichen *first principle*.

2. Damit ist aber ein zweites gegeben: das Überwiegen des Führungs-Begriffes, das *Lead Thou me on* des *Lead kindly Light*[7].

Liegt die Echtheit inneren Lebens in den *opposite virtues*, so daß fest begrifflich und willensmäßig faßbar

---

[1] Ebd. viertes Kapitel.

[2] Zweites Kapitel des fünften Bändchens.

[3] Ebd. letztes Kapitel, und im siebten Bändchen erstes und zweites Kapitel.

[4] Siebtes Bändchen.

[5] Achtes Bändchen, erstes und drittes Kapitel.

[6] Ebd. drittes Kapitel.

[7] Vgl. das dritte Kapitel des ersten Bändchens.

Kardinal Newman 1889.

Gemälde von E. Deane.

Aus dem „Corpus Imaginum“ der Photographischen Gesellschaft, Charlottenburg.

nur die Gegensätze sind, nicht aber so sehr ihre Einheit; so daß weiterhin der Lauf des Lebens ein Sich-Wandeln ist von der einen Richtung in die andere; so daß gerade das einseitige Verharren in einem Stück des Gegensatzpaares Irrweg ist; so daß geradezu das Starr-sein Unvollkommenheit wird und das Sich-Wandeln Vollkommenheit, — das τοῖς δὲ ἔμπροσθεν ἐπεκτεινόμενος des Philipperbriefes, das *semper fieri* des hl. Irenäus und Augustinus, das *to live is to change and to be perfect is to have changed often* des *Development* und das *my unchangeableness here below is perseverance in changing* der *Meditations and Devotions* —:

dann ist es klar, daß das Entscheidende solcher Lebensauffassung unbedingte Hingabe an die Führung Gottes des Unwandelbaren ist: «Halte mich in dieser großen, geheimnisvollen, seligen Wandlung durch die Gnade Deiner Unwandelbarkeit. . . . . Alles wird böse, wenn ich nicht gehalten bin durch den Unwandelbaren; alles wird gut, wenn ich mit mir habe Jesus, gestern und heute derselbe und in Ewigkeit.» [1]

Hier, wo sich Newmans Grundbegriffe zusammenschließen, *opposite virtues, change, call, surrender,* wird es klar, warum im Glaubensvorgang so sehr der Nachdruck liegt auf der freien, persönlichen Hingabe an Gott, auf dem *surrender of reason,* und warum gerade darum die Beweise der Offenbarungstatsache mit einer gewissen Vorliebe in ihren letzten Dunkelheiten gezeichnet werden und der Glaube gerade in seinem *venture-* und *sacrifice*-Gedanken herausgearbeitet wird, nicht einem *venture* verzweifelnden Skeptizismus, sondern einem *venture* des freien, königlichen «*Ecce venio!* Sieh, ich komme, Dir meinen Verstand ganz und gar zu geben!»

[1] *Meditations and Devotions* 508—509. Vgl. *Augustinus, In Ps. 118, s. 11; 5.*

Hier ist der Grund, warum in aszetischer Hinsicht Newman so sehr darauf hinarbeitet, Eigenwillen, Eigensicherheit, Eigenwohlgefallen bis in Staub zu zermalmen, damit der Mensch in die Knie breche: «*Ecce venio!* Sieh, ich komme, dir meinen Willen ganz und gar zu geben!»

So ist der Führungs-begriff mit dem Übergabe *(surrender)*-Begriff zugleich die Konsequenz der *opposite virtues* und die Wurzel der spezifischen Fassung von Glauben und Gotteserkenntnis bei Newman, —

und in dieser Form Fleisch vom Fleisch und Blut vom Blut der Exerzitien des hl. Ignatius, die in dem Einen wurzeln und gipfeln: «*Sume et suscipe!* Nimm alles hin!» und dem alle Teile durchwaltenden «*si Sua Maiestas dignetur vocare*, Dahin gehen, wohin Er will», und dem Grundsinn aller Abtötung und Indifferenz: «Bereitung für Gott als Sein Instrument.» [1]

3. Gottes Führung aber ist, da wir eine übernatürliche Ordnung haben und dies als Stand, durch Mittlerschaft, erlöster Natur: — in der Stimme des Gewissens und in der Stimme der Kirche. Es ergibt sich die für Newman so wichtige Frage nach dem Verhältnis von Innerlichkeit und Kirchlichkeit.

Es ist kein Zweifel, — und damit lehrt Newman nur, was die Kirche immer gelehrt hat —, daß die Stimme des Gewissens das Grundlegende ist, insofern Übernatur die Natur voraussetzt, Glauben die Erkenntnis der Pflicht zu glauben; insofern auch noch den Gläubigen keine Kirche verpflichten kann, gegen sein Gewissen zu handeln, und alle Kirchenentscheidung und Kirchenpflicht, weil von Gott auferlegte Pflicht, auf dem Gewissen aufbaut und nicht es auflöst:

«Führer des Lebens, in unser Herz gepflanzt, Gutes und Böses unterscheidend und das Gute umwandend

[1] Vgl. *O. Karrer,* Ignatiusbriefe (Freiburg 1921) 9, 24, 82, 123 ff.

mit Autorität und Macht, ist unser Gewissen; und die Offenbarung erleuchtet, stärkt und erhöht es nur. Von einem und demselben Urheber kommend, anerkennen und bezeugen sich diese beiden Mahner, der innere und der äußere, gegenseitig; Natur verbürgt, ohne es vorauszunehmen, das Übernatürliche, und das Übernatürliche wird Vollendung, ohne sie überflüssig zu machen, der Natur.»[1]

Auf der andern Seite aber gilt, — und das betont Newman mit derselben, wenn nicht noch stärkeren, Deutlichkeit —, daß, wenn einmal das Gewissen die Pflicht zu glauben ausgesprochen hat, dann die volle uneingeschränkte Autorität der unfehlbaren Kirche geradezu als Ergänzungsgewissen eintritt, und nicht nur das, sondern sogar so, daß von nun an die Stimme der Kirche die Letztentscheidung hat. Denn so führt es nicht erst das *Development* aus, sondern bereits die *Via media* u. a.: die Autorität der Kirche ist gerade gegenüber der letzten Unbestimmtheit und Dunkelheit des Gewissens das Licht, und als unfehlbare Autorität gegenüber dem fehlbaren Gewissen die Entscheidung[2].

Aus dieser Grundanschauung quillt Newman religiöses Leben als ein Leben in «Gott, der aufgeleuchtet ist im Antlitz Jesu Christi», dessen «Leib die Kirche ist».

Das ist nicht erst die Begeisterung des Katholiken; das ist die Grundthese von Anfang an, weil Grundthese des *Oxford-Movement:*

«Ich liebte es, so zu handeln, als fühlte ich mich vor den Augen meines Bischofs wie unter den Augen Gottes. Es war mir dies besondere Hilfe und Schutz gegen mich selbst. Ich konnte nicht fehlgehen, solange ich Grund hatte zu glauben, ich mißfiele ihm in keiner Hinsicht. Es war nicht rein formaler Gehorsam gegen

[1] *Historical Sketches III 1* (geschrieben 1854), Ausgabe 1888, S. 79.
[2] Vgl. den letzten Teil im zweiten Bändchen (S. 48 ff.).

eine Vorschrift, die mir vorschwebte; nein, ich wünschte ihm persönlich zu gefallen, weil ich ihn als von Gottes Hand über mich gesetzt ansah. . . . Mein Bischof war mein Papst. . . . Als ich 1845 an Bischof Wiseman schrieb, in dessen Sprengel ich war, um ihm meinen Übertritt anzuzeigen, wußte ich nichts besseres zu sagen als: ich wolle dem Papst gehorchen, wie ich meinem Bischof in der anglikanischen Kirche gehorcht hätte. Die Pflicht gegen ihn war mein Ehrenpunkt; seine Mißbilligung war das Eine, was ich nicht zu tragen vermochte.» [1]

Und was der Kernpunkt des Anglikaners war, und was der Kernpunkt des Konvertierenden war, — «Ich versichere Sie, zu keiner Zeit hat die Kirche einen Konvertiten aufgenommen, der sich ihr mit mehr Gelehrigkeit und kindlicher Einfalt des Glaubens anschloß als Newman», konnte Wiseman November 1845 an Dr. Russell schreiben (*Ward* I 99) —, das war auch der Kernpunkt des ergrauten Vorkämpfers für die Kirche, als das Netz der Verleumdungen ihn ganz umstrickte und der Heilige in ihm sich zu einer Rechtfertigung nicht entschließen konnte, — Kardinal Maccabe schrieb sehr bezeichnend: «Newman erwartete, der Berg würde zu Mahomet kommen. Darum ging es fehl» (*Ward* I 314) —; damals war es sein ständiges Gebet:

«Laß mich niemals, auch nicht für einen Augenblick, vergessen, daß Du ein eigenes Reich auf Erden begründet hast, daß die Kirche Dein Werk ist, Deine Einrichtung, Dein Werkzeug; daß wir so unter Deiner Herrschaft sind, Deinen Gesetzen und Deinem Auge, — daß, wenn die Kirche spricht, Du sprichst. Laß nicht zu, daß Vertrautheit mit dieser wundervollen Wahrheit mich gefühllos mache für sie —; laß nicht zu, daß Schwäche Deiner menschlichen Stellvertreter mich je

[1] *Apologia,* S. 50—51. Vgl. *Karrer,* Ignatiusbriefe S. 208 ff.

vergessen mache, daß Du es bist, der spricht und handelt in ihnen!» (*Ward* II 365—366.)

Und so konnte der Greis 1875 in die Neuausgabe der *Difficulties of Anglicans* das herrliche Bekenntnis schreiben:

«Von dem Tag an, da ich Katholik ward, bis heute, nun beinahe dreißig Jahre, habe ich nicht für einen Augenblick Bedenken gehabt, als wäre die Kirche von Rom nicht die Kirche, die mit den Aposteln auftrat am Pfingstfest, und die allein hat die Kindschaft und die Herrlichkeit und den Bund, und den Dienst Gottes und die Verheißungen. . . . Ich habe als Katholik mehr Prüfung und Leid gehabt denn als Anglikaner; aber nicht einen Augenblick habe ich mich zurückgewünscht; niemals habe ich aufgehört, meinem Schöpfer zu danken für Seine Gnade, da Er mich fähig machte, die große Umkehr zu vollziehen, und niemals hat Er mich fühlen lassen Verlassenheit durch Ihn oder Trauer oder irgend welche innere religiöse Verstörtheit.» (Ausgabe 1891, II 348—349);

und die letzten zittrigen Zeilen an einen anglikanischen Freund, zum Abschied für dieses Leben, bekennen (24. Februar 1887):

«Ich will unsere Korrespondenz nicht schließen, ohne meine unbedingte, einfache Liebe und Anhänglichkeit an die Römisch-Katholische Kirche zu bezeugen. . . . All die großen, leuchtenden Wahrheiten, die ich als Knabe von den Evangelikalen gelernt habe, hat mit immer lebendiger und immer wachsender Kraft in mein Herz geprägt die Heilige Römische Kirche. . . . Ich habe gefunden eine Macht, Kraftquelle und Erquickung, Trost in unseres Herrn Gottheit und Sühnetod, in Seiner wirklichen Gegenwart in der heiligen Kommunion, in Seiner göttlichen und menschlichen Macht, die aller guten Katholiken Anteil ist, und von der andere Christen kaum Ahnung haben.» (*Ward* II 527.)

So ist es denn kein Wunder, daß gerade in Newmans Kirchenauffassung, fast noch strahlender als in den Werken Möhlers, jene gewaltige Idee wieder aufersteht, die einem Irenäus und Athanasius vor der Seele stand und deren Ausbau eigentlich das Werk Augustins ist, um den die Glut seines Herzens und die Spannkraft seines Denkens vereint rangen: die Kirche als «*caput et corpus Unus . . Christus*»: die Kirche als Christus[1].

Aber nicht das allein trennt ihn abgrundtief von jenen mystischen Richtungen, deren Frömmigkeit nur ein, auch in rein natürlicher Ordnung mögliches, Sich-Eins-fühlen mit Gott kennt und die Kirche mehr oder minder dem «Volk» überläßt; vielleicht noch tiefer in Newmans Seele führt die Tatsache ein, daß er gerade mit wachsendem Alter die ganz einfache Volksfrömmigkeit immer lieber gewann, die ganz gewöhnlichen Andachten; daß es eine besondere Freude für ihn war, selber Litaneien auszuarbeiten; daß es einer seiner letzten Pläne war, ein Gebetbuch zu schreiben, wie es der einfache Christ liebt; daß der Mann, der mit der ganzen Strenge eines *solus cum Solo* Aug in Aug mit der *Tremenda Maiestas* begann, kindlich lächelnd endete mit dem Rosenkranz in den Händen:

«Was für ihn der Rosenkranz war . . ., das kann nur der sich vorstellen, der weiß, wie sehr er am Brevier hing; seine Antwort, wenn einer ihm sein Bedauern darüber ausdrückte, daß seine schwachen Kräfte ihm nicht mehr das Breviergebet verstatteten, — war: der Rosenkranz sei mehr als Ersatz, der Rosenkranz sei ihm die schönste aller Andachten und enthalte alle in sich. Mit der Zeit allerdings mußte er auch auf den Rosen-

[1] Vgl. im dritten Bändchen den ersten Teil des dritten Kapitels (S. 75 ff.), sowie den Schluß von Bändchen 6 und 7. Eine Theologie und Aszese des «*Caput et Corpus*» will «Himmelreich der Seele» (vom Verf.) bieten (vorab in Bdch. 5): «Glied Christi» als Vollkommenheitsbegriff.

kranz verzichten, da vollständige Gefühllosigkeit in den Fingern ihm seinen Gebrauch unmöglich machte. Wenn man zurückschaut, — so lange Zeit seitdem —, bringt die Erinnerung noch sein Bild: wie er, wenn nicht mit Schreiben oder Lesen beschäftigt, den Rosenkranz immer in der Hand hielt», schreibt Father Neville, Newmans Vertrauter (*Ward* II 533).

So kann denn gar nicht wundernehmen, wenn man in den sonstigen Erinnerungen Father Nevilles liest, wie Messe und Brevier der eigentliche Inhalt des inneren Lebens des Kardinals waren; wie er, als Greisenschwäche ihm das Messelesen nicht mehr erlaubte, Tag für Tag doch ein Meßformular auswendig lernte und alle Handbewegungen übte, um bereit zu sein, eines Tages doch wieder seine geliebte Messe lesen zu können:

«Diese Vorbereitung war ihm die größte Freude des Tages, sowohl durch die Hoffnung, die sie ihm weckte, wie durch die ehrfürchtige Stimmung, die ihn bei der Feierlichkeit der einzelnen Worte und Handlungen erfüllte. Diese innere Ehrfurcht gab sich bisweilen geradezu in Antlitz und Stimme nach außen kund, und manchmal gab er ihr wohl auch in Worten an die, welche ihm beistanden, Ausdruck. Er setzte diese Vorbereitung fort bis zwei oder drei Tage vor seinem Tod, 11. August 1890. Die erhoffte Möglichkeit, Messe zu lesen, kam nie» (*Ward* II 533).

Es kann nicht wundernehmen, wenn man liest, wie er bis in sein letztes Lebensjahr am Karfreitag Stunden verbrachte in Gebet am sog. Heiligen Grab; wie «die Andacht zum Heiligsten Herzen eine Lieblingsandacht für ihn war. Wir erinnern uns noch, wie er vor langen Jahren sprach, daß sie ihn weit machtvoller ergreife als alle andern; und in früheren Jahren, nach Errichtung des Oratoriums von *Edgbaston*, hatte er eine Kapelle des Heiligsten Herzens mit eigenem Geld gebaut» (*Ward* II 364).

Es nimmt nicht wunder, wenn man in seinen eigenen Werken oder in den Erinnerungen desselben Father Neville liest von seiner kindlichen Andacht zu St. Philipp Neri[1], seiner tiefen Verehrung für Franz von Sales[2] und seiner Liebe zum «königlichen Ignatius von Loyola»[3].

Und es hieße das Zarteste und Schönste an Newman nicht kennen, wenn man seine ganz persönliche Andacht zu seinem Schutzengel vergäße, die dem Anglikaner schon ganz eigen war und der er in seinen schönsten Gebetsversen Ausdruck geliehen[4].

Das ist das wahre Bild des großen Kardinals, und im Lichte dieses Bildes — wer könnte noch einen Zweifel wagen am kernkatholischen Fleisch und Blut und Seele seiner Werke, so wie sie tatsächlich im Original vorliegen!

4. Das aber ist das Letzte, wohinein alles Bisherige mündet, das «Gott Alles in Allem».

So ist es schon in der Art, wie Newman das Christentum als *counterpart of nature* aufbaut: nicht darum ist Christentum «wahr», weil es die Leere der gefallenen Natur «füllt», — denn es besteht ja gar kein Anspruch dieser Natur auf Erfüllung —; sondern allein darum, weil die Art, wie das Christentum in das Reich der gefallenen Natur eintrat und in ihm wirkt, Gottes Eingriff kundtut, der aus freier Entschließung die Leere der gefallenen Natur füllen und die Tote lebendig machen will. «In Gott» ist letzter Grund des *counterpart*[5].

---

[1] Vgl. *University Education* 363—367, *Sermons on various occasions 12* (1850), *Historical Sketches III 1*, Ausgabe 1888, S. 88—89. *Verses on various occasions*, Ausgabe 1893, S. 296 ff. usw.

[2] Vgl. *Ward* II 364 *(Father Neville)*.

[3] Vgl. *Historical Sketches I 1*, S. 151, *II 4*, S. 369—370 und den Schluß des *Development* (Ausgabe 1897, S. 429 ff.).

[4] Vgl. z. B. *Verses on various occasions* 73, 300—302.

[5] Vgl. im 3. Leitsatz S. 68. Ebenso S. 16.

So ist es aber auch letztlich in der Art, wie Newman das Christentum als Mittlertum auffaßt, als Erlösungsordnung, deren Vollendung ist in der Auferstehung der Toten, wenn Christus «Gott und dem Vater das Reich übergibt; wenn Er vernichtet hat alle Herrschaft, Gewalt und Macht; . . . wenn . . . sich auch der Sohn selbst dem unterwirft, der Ihm alles unterworfen hat, damit Gott sei Alles in Allem» (1 Kor. 15; 24—28).

Dieser gewaltige Zentralismus des Christentums, der einen Origenes schon so überwältigte, daß er dem *Deus omnia in omnibus* alles andere allzusehr opferte; der in strahlender Reinheit das letzte und höchste Leuchten des Augustinischen «Kirche als Christus» ist: «Christus richte dich auf durch sein Menschsein, er führe dich durch sein Gottmenschsein, hinein in sein Gottsein»[1]: —

Dieser Zentralismus ist der eigentliche Sinn des letzten *solus cum Solo* bei Newman.

Er bewahrt ihn vor einer Heiligenverehrung, die vergäße, daß Glieder Christi nicht Christus selbst sind: auch und gerade in den Heiligen ist es, daß Christus der Menschgewordene in neuem Antlitz uns an sich zieht: Christus im Christen[2].

Er gibt ihm aber auch den Geist kirchlicher Marienverehrung, der an Mariens Hand inniger zu Christus geht:

«Das Bekenntnis Mariens als Gottesgebärerin oder als Gottesmutter ist der Schutzwall um die Lehre (von der Menschwerdung) . . . Sie erklärt, daß Er Gott ist; sie schließt ein, daß Er Mensch ist; sie gibt uns ein, daß Er Gott ist, wenngleich Mensch, und wahrer Mensch wenngleich Gott. . . . Maria ist erhöht um Jesu willen. . . .

[1] *In Ioh. tract. 23, 6.* Vgl. *In Ps. 109; 5, 12, 14; in Ps. 117; 22* usw.

[2] Vgl. *Apologia* 4, § 2: *Development 429, 431*; ebenso das erste Kapitel des sechsten Bändchens. Vgl. *Augustinus, In Ps. 124; 4—6.*

Wie sie einst auf Erden persönlich hegte das Göttliche Kind, wie sie Ihn trug in ihrem Schoß, in ihren Armen umschloß, an ihrer Brust nährte; so verkündet auch jetzt noch, und bis zur letzten Stunde der Kirche, aller Lobpreis und alle Andacht, die ihr gilt, mit Entschiedenheit den wahren Glauben über Ihn als Gott und Mensch. Jede Kirche, die ihr geweiht ist, jeder Altar, der unter ihrer Anrufung sich erhebt, jedes Bild, das sie darstellt, jede Litanei zu ihrem Lobpreis, jedes Gegrüßet seist du Maria zu ihrem beständigen Gedächtnis — all das ruft uns nur in Erinnerung, daß Einer war, der, all-selig von Ewigkeit, doch für uns Sünder ‚nicht scheute den Schoß der Jungfrau'. So ist sie die *Turris Davidica,* wie die Kirche sie nennt, ‚Turm Davids'; die hohe starke Vorfeste des Königs des wahren Israel; und darum sagt die Kirche von ihr in der Antiphon, sie habe alle Irrlehren zerstört in der ganzen Welt.» [1]

Und wie die Gesamtauffassung der Kirche, die Gesamtheit kirchlicher Frömmigkeit ihm zentralisiert sind in Christus, so ist ihm Christus auch wesentlich der, wie Ihn der Evangelist des Adlers zeichnet, seine Flügel hebend über Vielheit der Täler und Berge: «Gott hat niemand jemals gesehen; der eingeborene Sohn, der im Schoß des Vaters ist, Er ist Kundgabe» (Joh. 1; 18). «Gott im Antlitz Jesu Christi», das ist es.

Auf der einen Seite «im Antlitz des ganzen Christus», im Antlitz des ganzen Christentums: Haupt und Leib Ein Christus.

Auf der andern Seite «im Antlitz des Menschgewordenen»; im Antlitz seiner persönlichen Menschenschwäche, da er «alle unsere Schwachheit auf Sich nahm»; im Antlitz aber auch der Schwäche und Ge-

[1] *Discourses to Mixed Congregations 17,* S. 347—349.

brechlichkeit der menschlichen Seite Seiner Kirche: Gottes Unbegreiflichkeit herrlicher im Vollgeheimnis der Menschwerdung: Kraft in Schwäche, Gott im Fleisch, Leben in Tod, wie schon Ignatius von Antiochien frohlockt[1].

Aber darum «Gott im Menschen»: Gott noch nicht uns enthüllt «von Angesicht zu Angesicht» und auch dann doch bleibend der Unbegreifliche, der darin Gott ist, daß nur Er Sich begreift[2]. So ist denn auch im Vergleich zu Ihm, dem Unbegreiflichen, die heilige Kirche nur ein Gleichnis Seiner, ein Spiegelbild dessen, was von Angesicht zu Angesicht erst sich enthüllt:

«Die heilige Kirche in ihren Sakramenten und ihrer hierarchischen Ordnung ein Gleichnis solcher Tatsächlichkeiten des Himmels, die eine Ewigkeit füllen.»[3] Newmans Predigt «*The Theory of Developments*» hat hier, im Schlußpunkt, ihren Platz: «Gott Alles in Allem, und alle irdische Einrichtung nur ein Sinnbild Seiner.»

Hier, in dieser letzten Zentralisierung, wie sie aus der Weltidee des dreizehnten und fünfzehnten Kapitels des ersten Korintherbriefes wächst, ist es zum letzten und entscheidenden Male, daß Ignatius von Loyola und Newman sich begegnen: in dem Einen, worin beide den Inbegriff ihres Wesens und ihrer Lehre gründen: «Alles in Gott und Gott in Allem».

Hier ist es aber auch, wo zwischen ihnen und allen mystischen Verstiegenheiten der unüberbrückbare Abgrund klafft: nicht ein unterschiedloses Eins-sein-wollen mit Gott ist dieses «Alles in Gott und Gott in Allem»,

---

[1] *Ephes. 7, 2.* Vgl. den Aufbau des ganzen dritten Kapitels des dritten Bändchens (S. 75—106).

[2] *Augustinus, Serm. 117, c. 3, 5.*

[3] *Apologia* 26—27. Vgl. den ganzen dritten Teil des zweiten Kapitels im dritten Bändchen (S. 64—69).

sondern gerade die höchste Huldigung des Geschöpfes vor der Unendlichkeit und Unbegreiflichkeit der Göttlichen Majestät.

Im Unterschied von aller solipsistischen Mystik, die auch in rein natürlicher Ordnung, auch im Heidentum möglich ist, gehen Ignatius und Newman an der Hand Mariens und Christi zu Gott, wie es im *Triplex Colloquium* der Exerzitien gezeichnet ist: Maria führt zu Christus und Christus zu Gott[1].

Und darum, im Unterschied von derselben Mystik, ist es die Göttliche Majestät, vor der sie am Schluß allein, das Geschöpf vor Seinem Schöpfer, knieen, Aug in Aug, doch Er, der Unbegreifliche, und sie, die Werke Seiner Hand[2].

Nicht Einssein mit einem «Unendlichen Eins», nicht Einsinken in einen «Unendlichen Abgrund», wie es diese Mystik träumt: sondern ewige Huldigung:

O Beata Trinitas! O Selige Dreifaltigkeit!

---

[1] Vgl., wie dieses nur ein Wiederaufleben Augustinischer Religiosität ist; z. B. *In Ps. 130; 11—14:* «*Quod tibi factus est Christus ad infirmitatem tuam, hoc primo crede et fortiter tene . . . Dominus noster I. Xs . . . se fecit nobis lac, incarnatus et apparens mortalis: ut . . . non aberraremus a Verbo, credentes in carnem quod factum est Verbum. Hinc crescamus, ipso lacte nutriamur: antequam validi simus ad capiendum Verbum, non recedamus a fide lactis nostrae.*»

[2] Vgl. ebenso die Grundformel christlicher Seelenhaltung bei *Augustinus, In Ps. 118, s. 22; 6:* «*Tu interior intimis meis, tu intus in corde legem posuisti mihi Spiritu tuo . ., ut eam . . . casto timore ut filius diligerem et dilectione casta timerem.*» Furcht in Liebe, Liebe in Furcht: Ehrfurcht! Vgl. ebenso *In Ps. 127; 7—9* usw. (*amor-timor-castus*-Lehre). Mit dieser Fassung vgl. *Reg. 18* der *Reg. ad sent. cum Ecclesia* der Exerzitien: «Kindliche Furcht . . . unzertrennlich eins mit göttlicher Liebe» *(temor filial . . . en uno con el amor divino),* und *Paroch. and Pl. Serm. 1; 23:* «*fear and love together*» als «*reverence*». (Bdch. 5, Kap. 3, 5. Teil). — Vgl. *O. Karrer,* «Franz von Borja» (Freiburg 1921) 252 ff. Ebenso «Ignatiusbriefe» (ebd.) 47 f., 82, 151, 169 f., 173 f. — Vgl. «Himmelreich der Seele» Bdch. I, Kap. 4 u. 5; II, Kap. 2, 7, 8; III, Kap. 1 u. 6; IV, Kap. 1, 4 u. 5.

ÜBERSICHT ÜBER DIE BEHANDELTEN GRUNDBEGRIFFE.

Erster Hauptteil:

Grundbegriffe, die sich aus einfacher Entwicklung klären (S. 15—29).

Erster Unterteil: Wunder als Offenbarungskriterium (S. 15).

Zweiter Unterteil: Begriff der intellektuellen Sicherheit (S. 18).

Dritter Unterteil: Begriff der *dispositions* und *anticipations* (S. 23—29).

a) Die *anticipations (antecedent probability)* (S. 23).

b) Die *dispositions* (S. 28).

Zweiter Hauptteil:

Grundbegriffe, die sich aus polemischer Stellung klären (S. 30—57).

Erster Unterteil: Glaubensvorgang (S. 30—43).

a) Stellung gegen Rationalismus (S. 30).

b) Stellung gegen Voluntarismus (S. 33).

c) Die endliche Lösung (S. 37).

Zweiter Unterteil: Vorgang der Erkenntnis Gottes (S. 43—57).

a) Stellung gegen a-moralischen Deismus (S. 44).

b) Stellung gegen Anti-intellektualismus (S. 52).

c) Die endliche Lösung (S. 55).

Dritter Hauptteil:

Grundbegriffe, die sich aus der besondern Theologierichtung klären (S. 57—76).

Erster Unterteil: aus der Theologie der Alexandrinischen Schule (Ternar: *πίστις, γνῶσις, θεωρία*) (S. 59—63).

a) Die subjektive Glaubenseinsicht (S. 59—60).
α) Das *realizing* (S. 60).
β) das *enlargement-wisdom* (S. 60).
b) Die kirchliche Lehrentfaltung (S. 61).
c) Offenbarung als Symbol (S. 62).

Zweiter Unterteil: Der Mittlerbegriff als synthetischer Begriff aus der Theologie von Irenäus-Athanasius-Augustinus (S. 63—65).

Dritter Unterteil: Aus patristischem Denken überhaupt (S. 65—76).
a) Christentum als *counterpart of nature* (S. 66).
b) *Faith incomplete* (Konversion als letztlich positive Entfaltung) (S. 70).
c) *Reason-* und *World*-Begriff (S. 70—74).
α) aszetischer Begriff (S. 70).
β) *First principles* (S. 71).
γ) Natürliches, unreflektiertes Denken (S. 73).
d) Abstraktion, *causae secundae* und Naturgesetze (S. 74).

Vierter Hauptteil:

Grundbegriffe, zurückgeführt auf religiöse Grundrichtungen Newmans (S. 77—92).

Erster Unterteil: *opposite virtues* (S. 79).
Zweiter Unterteil: Führungs-Begriff (S. 80).
Dritter Unterteil: Gewissen und Kirche (S. 82).
Vierter Unterteil: Gott Alles in Allem (S. 88).

NEWMANS WERK IN SEINEM AUFBAU

Newmans Apologie (erste Abteilung) und Aszese (zweite Abteilung) als Ein System gefaßt bauen sich nach allem Vorhergesagten nun auf als eine Durchführung des Christentums als *counterpart* der (gefallenen) Natur: Christentum als Erlösungsreligion, als Wiederherstellung des Paradies-Urstandes.

Der Weg des gefallenen Menschen zum Christentum (erste Abteilung) wie der Weg des erlösten Menschen im Christentum (zweite Abteilung) ergeben sich bis zum letzten Punkt aus dieser unterscheidenden, dogmatischen Eigenart des Christentums.

I.

Der Weg des gefallenen Menschen zum Christentum (erste Abteilung) geht über eine tiefe Einsicht seines wirklichen Zustandes (erstes Bändchen)

zu einer Einsicht Christi als seines gottgewollten, gottgesandten Messias und Heilands und der Kirche als Seines Messiasreiches (zweites Bändchen)

hinein zu Seiner gläubigen Annahme als Gottes Wort und Gottes Werk und zu einer immer mehr, aus lebendigem Glaubensleben, wachsenden Glaubenseinsicht von Christus und Christentum in ihrer Größe als Erlösung und Wiederherstellung des durch die Erbsünde, wie Irenäus sagt, «entleerten» Menschen zum gottgewollten Ganzen Menschen *(status integritatis)* (drittes Bändchen).

a) In der tiefen Einsicht des gefallenen Menschen über seinen Stand als erster Stufe ergeben sich zwei Unterstufen:

Einsicht Gottes als des sittlichen Gesetzgebers, Richters und Unendlich Heiligen im Gewissen (erstes Kapitel des ersten Bändchens)

und Einsicht des eigenen Zustandes als voll Sünde, Elend, und tiefer Bedürftigkeit nach Gottes Führung und Hilfe (zweites Kapitel desselben Bändchens).

Die Frucht der ersten Unterstufe ist, daß der Mensch ganz und gar sich als Nichts erkennt vor Gottes Unendlichkeit und Unbegreiflichkeit und doch als ein Etwas, das ganz und unbedingt auf Ihn angewiesen, in Seine Hände gelegt ist.

Die Frucht der zweiten Unterstufe ist, daß der Mensch im demütigen Gehorsam gegen die Stimme des Gewissens sich bereiten lernt für den Gehorsam des Offenbarungsglaubens (erster Teil des zweiten Kapitels); daß er ganz zermürbt von der Einsicht seiner abgründigen Sündhaftigkeit und Unfähigkeit, sich selbst zu helfen, brennend verlangt und sehnend ausschaut nach Hilfe vom Herrn und doch auf der andern Seite, im tiefen Bewußtsein seiner Schuld und Unwürdigkeit, weiß, daß er auf solche Hilfe keinen Anspruch hat und nichts vermag, als demütig warten, ob Gott in freier Liebe sich erbarme (zweiter Teil des zweiten Kapitels); daß er aber darum, wenn Gott sich ihm bietet, mit ganzem Vertrauen Seiner Führung sich hinzugeben bereit sei, sei der Weg auch noch so dunkel und unwegsam, sei der Weg, wie Gott ihn für ihn persönlich nun einmal fügt oder zuläßt, auch scheinbar nur ein Gewirr von Umwegen: «wandelte ich auch im Schatten des Todes, — Du bist bei mir.» (dritter Teil des zweiten Kapitels.)

b) So ist der gefallene Mensch bereitet und gestimmt für die zweite Stufe:

Einsicht des gottgewollten Messias, als eines gottgewollten und gottgesandten und darum notwendig durch Wunder beglaubigten (erstes Kapitel des zweiten Bändchens),

als eines Messias, der lebt wirkend bis ans Ende der Zeiten: «Christus, gestern und heute, derselbe in Ewigkeit» (zweites und drittes Kapitel desselben Bändchens);

als des Messias, in dem Alter und Neuer Bund in die Eine Große Heilsökonomie gebaut sind (zweites Kapitel);

als des Messias, der fortlebt in Seiner Kirche (drittes Kapitel), lebendig in Ihrer unfehlbaren Autorität (erster Teil des dritten Kapitels), all das wirre Gewebe wachsender Menschheitsentwicklung in Wissen und Leben der wachsenden Entfaltung Seiner Kirche nur dienstbar machend (zweiter Teil desselben Kapitels), so daß sie dasteht, die Weltkirche, unerschüttert gegen die Pforten der Hölle, wie Er «Kraft in Schwäche, Gott im Fleisch, Leben in Tod» (dritter Teil desselben Kapitels).

c) Aus der Bereitung *(disposition, anticipation, presumption, antecedent probability)* der ersten Stufe,

aus der Erkenntnis *(evidence, fact, instance)* der zweiten Stufe

wächst, wie Schlußfolgerung gleichsam aus Vordersätzen, die dritte Stufe: Glauben, Leben aus Glauben und Glaubenseinsicht;

das freie, königliche «Ich glaube!» des Verstandes, herauswachsend aus der in der ersten Stufe entwickelten Glaubensbereitschaft und aus der in der zweiten Stufe erkannten Glaubenspflicht (erstes Kapitel des dritten Bändchens);

diese unwiderrufliche Hingabe des Verstandes *(surrender of reason)* dann, in einem Leben nach dem Glauben immer tiefer verwurzelt zu persönlichem Lebensgrund (das *realizing* des ersten Teiles des zweiten Kapitels desselben Bändchens); aus diesem Glaubensleben dann aufsteigend eine wachsende Einsicht in die weiten Zusammenhänge der Glaubenswelt in ihrer Erhabenheit (das *wisdom* des zweiten Teiles desselben zweiten Kapitels), aber auch der gottgewollten Grenzen, wie sie dadurch gegeben sind, daß alle noch so hohe Glaubenseinsicht in «Spiegeln und Rätseln» bleibt, bis der Glaube aufgeht in das Schauen «von Angesicht zu Angesicht» und auch da die unüber-

steigliche Grenze bleibt Gottes des Unbegreiflichen, weil nur Sich-Selber-begreiflichen. (das *symbol* und *economy* des dritten Teiles desselben zweiten Kapitels.)

So bietet sich denn dem zu wahrer Glaubensweisheit gereiften Menschen endlich das große Einheitsbild des Christentums als Wiederherstellung von allem *(ἀποκατάστασις πάντων)*, was durch den Sündenfall verloren ging:

alles Christentum nichts als der Eine Christus, und wir Seine Glieder, wachsend in Ihm zur Vollreife des Himmels (erster Teil des dritten Kapitels);

in dem Einen Christus aber Gott geoffenbart in der Größe Seiner Unbegreiflichkeit als «Kraft in Schwäche, Gott in Fleisch, Leben in Tod» (zweiter Teil des dritten Kapitels);

und dieser Eine Gott, strahlend «im Antlitz Jesu Christi, dessen Leib die Kirche ist», nun im Glauben erkannt als ungeahnte Erfüllung der Ahnung Seiner Größe, wie sie die Stimme des Gewissens bot (dritter Teil des dritten Kapitels):

wiederhergestellte Einheit im Einen Gott.

Anfang und Schluß des Weges berühren sich: in Ihm, der das Alpha und Omega ist, der Erste und Letzte.

2.

Der Weg des erlösten Menschen im Christentum (zweite Abteilung) ist demnach nichts als eine Auswirkung der in der Glaubenseinsicht aufgeleuchteten Zentralidee: «Gott der Unendliche, Unbegreifliche aufgeleuchtet im Antlitz Jesu Christi, dessen Leib die Kirche ist.»

a) Er ist ein Gott, der durch Sein Erlösungswerk als Wiederherstellung des gefallenen Menschen inniger unser persönliches Eins und Alles ist.

Wir gewinnen eine erste und Grundstufe christlicher Lebensführung: Christentum als persönliche, unbedingte, rückhaltlose Hingabe an Gott: das Prinzip der «Indifferenz», der «dritten Klasse», und des «*Sume et Suscipe*» in den Exerzitien des hl. Ignatius. (fünftes Bändchen.)

Er ist unser Gott, in dem allein unser Herz ruhig ist, nicht in einem schwelgenden Einssein zwar, aber im Frieden ehrfürchtiger Liebe zu Seiner Göttlichen Majestät (Aufbau des ersten Kapitels des fünften Bändchens).

Er ist aber auch unser Allheiliger und Erlöser-Gott, vor dessen unendlicher Heiligkeit wir immer tiefer uns als Sünder erkennen, um so tiefer, je mehr wir in Heiligkeit voranschreiten, dem gegenüber kein Rechten und Markten hilft, dem gegenüber nur Eines die wahre Haltung ist: der *surrender:*

«Nimm mich Herr, und tue mit mir nach Deinem Willen!» «*Gyra me in circuitu!*», wie die Nachfolge Christi betet. (Aufbau des zweiten Kapitels.)

So reift der Christ, der zuerst von aller Welt sich löste, daß Gott und Seele allein miteinander seien (Sinn des ersten Kapitels), der nun auch sein Selbst rückhaltlos in die Hände Seines Erlösers und Richters gab (Sinn des zweiten Kapitels), zur tiefen Einsicht des Sinnes wahren Christenlebens:

daß Christus ständig uns rufe von einer Stufe Seiner Nachfolge zur andern; daß unser Leben ein beständiges Sich-Wandeln und Wachsen sei in Ihm; daß darum alles daran liege, bereitet und wach zu sein für Gottes Führung von Stufe zu Stufe, durch Buße und Entsagung zum Ostern des Friedens in Ihm, der der *sabbatismus populi electi* ist: der Ewige Gott. (Aufbau und Sinn des dritten Kapitels.)

b) Es ist aber Gott aufleuchtend im Antlitz Jesu Christi, dessen Leib die Kirche ist: ein Gott der

Gemeinschaft; ein Gott, der christliches Leben als Gemeinschaftsleben fordert.

Denn Christus wollte sein «Erstling unter vielen Brüdern» und «Haupt Seines Leibes». So ist für den Christen Fürbittgebet, Nächstenliebe und Apostolat ein ganz besonderer, sein besonderer Weg zu «Gott im Antlitz Jesu Christi» (erstes Kapitel des sechsten Bändchens).

Aber dieses Gemeinschaftsleben muß sich aufbauen auch in Geist und Nachfolge Christi. Wie Christus erst zwei Jünger rief, durch diese dann allmählich die andern; erst die zwölf, dann die siebzig, und durch das Werk dieser «kleinen Herde» die große Herde, durch die Wenigen die Vielen: so beginnt auch weise christliche Liebe ihr Werk bei den Einzelnen, die Gottes Fügung ihr besonders anvertraut, um so in langsamem Wachstum sich auszudehnen zu den Vielen; herzliche persönliche Liebe zu jedem besonders, aber eine Liebe, die nicht erdgebunden festhaftet, die um heiligen Abstand weiß und immer gerüstet ist zu Trennung, wenn Gott ruft (zweites Kapitel desselben Bändchens).

So reift eine Liebe heran, die brennenden Eifer zu vereinigen vermag mit sorgsamer Rücksicht auf die Eigenart der Einzelnen und heiliger Scheu vor dem «Geheimnis des Königs» im Herzen des andern und demütiger Ehrfurcht gegen Gott selbst, dessen Fügungen sie demütig sich unterordnet, dessen Worte und Gnaden ihr viel zu heilig sind, als daß sie sie mit Zwang aufzudrängen wagte; eine Liebe endlich, die am liebsten wirkt durch das Beispiel heiligen Lebens und eifersüchtig wacht, daß ihre Worte und Taten nicht Berechnung oder gar Heuchelei seien, die so wirkt, daß ihre Linke nicht weiß, was die Rechte tut (drittes Kapitel).

So baut sich der Leib Christi auf, indem alle leben und opfern und sterben für einander; untergehen, daß die andern aufgehen: in der heiligen Nähe, in der

Betende, Opfernde, Sterbende, Abgestorbene, Büßende, Vollendete sich in Christus sozusagen berühren: im Geheimnis der Gemeinschaft der Heiligen (viertes Kapitel).

Wie auch Ignatius parallel seinen Exerzitien die *Regulae ad sentiendum cum ecclesia* stellt, damit das neu sich entfaltende persönliche Leben einströme in das Gemeinschaftsleben der Kirche.

c) Es ist aber weiterhin diese gegenwärtige Heilsordnung so von Gott gefügt, daß, obwohl wir bereits «Kinder Gottes sind», es doch noch nicht «offenbar ist, was wir sein werden»; daß wir, die die «Erstlinge des Geistes» in uns haben, seufzen und stöhnen, «die Kindschaft Gottes erwartend, Erlösung unseres Leibes»; daß erst dann der «Stachel des Fleisches» gelöst ist und der Leib nicht mehr ein «Leib des Todes» ist, wenn wir «ausgewandert sind aus diesem Leib, einzuwandern in den Herrn», wenn dieses «Verwesliche Unverweslichkeit» angezogen hat und «dieses Sterbliche Unsterblichkeit» und «der Tod verschlungen vom Sieg».

Auf der andern Seite jedoch ist diese Erde der «Kampfplatz» für den «Preis», und «keiner wird gekrönt, der nicht gesetzmäßig gekämpft hat», und «alles ist unser» und «in allem» sollen wir «Gott verherrlichen», daß Sein Reich wachse zu einem Baum, der die Erde umschattet, in dessen Gezweige Vögel nisten und singen.

So ist der Gott gerade des Christen ein Gott des Jenseits:

der von ihm verlangt, daß er sein wahres Leben glaube und suche erst jenseits dieses Lebens, wo alles Samenkorn Ernte ist, und alle scheinbar abgerissenen zerwehten Fäden Ein Gewebe, und aller Wege-Wirrwarr Ein Ziel; daß er darum hingebe und hinopfere und hinwage alles Sichtbare für das Unsichtbare, irdische Schau für schaulosen Glauben, ein Pilger an Gottes, des

Unsichtbaren, Hand in dämmernde Zukunft hinein; daß er in Abtötung und Fasten geradezu lockere und löse die allzu zähen Bande, mit denen der Leib dieser Erde an seiner Heimat haftet, damit unserer Seele Augen hellsichtig werden für das jenseitige Licht und ihre Ohren empfänglich für die leise Stimme des Kommenden; daß endlich all sein Leben hier ein sorgsames, sehnsüchtiges Wachen und Warten sei, die Lenden gegürtet, Sandalen an den Füßen, Lampen in Händen, ein treues Warten der Knechte auf den Herrn, ein jungfräuliches Harren auf den Bräutigam: «Komm, Herr Jesu!» (erstes Kapitel des siebten Bändchens).

Aber derselbe Gott ist ebenso ein Gott des Diesseits:

der gerade darum soviel Entlöstsein von der Welt vom Christen fordert, daß er ohne Weltliebe, ohne Selbstsucht, rein in der Liebe zu Seinem Herrn, nun auch im Geiste dieses Herrn wirke und ringe in Seiner Schöpfung, sie darzustellen in strahlender Gottesschönheit: daß er sogar gerade durch diese selbstlose, keine Mühen scheuende, immer mehr gesteigerte Arbeit reifer und reiner werde in Seiner innersten Liebe zu Ihm, so daß Welt und Weltarbeit ihn näher führt zu Ihm, Ihn strahlender ihm enthüllt; daß freilich, wie es in dieser dem Untergang bestimmten Welt nun einmal nicht anders sein kann, das Ende aller Arbeit und Mühen und Erfolge und Mißerfolge der stille Frieden reifer Ergebung ist, die tiefe letzte Grundstimmung des Christen in dieser Welt (zweites Kapitel des siebten Bändchens).

So ist der Christ einer, der sozusagen zwischen Diesseits und Jenseits lebt.

Er ist der Welt ein Rätsel, ja ein Anstoß, ein Ärgernis, so daß seine Tugenden ihr Laster scheinen, seine Weisheit Torheit, ja Verschlagenheit, und Verfolgung und Haß bis zum Blut das Ende ist; das wahre Leben des

Christen ist ihr verborgen, wie sie auch Christum nicht «kannte» und nicht «begriff», da Er in die Welt kam.

Dem Christen löst sich diese trügerische Welt immer mehr auf wie Wolken, wie Schleier, die kaum noch zu verhüllen vermögen das aufgehende Licht des himmlischen Morgens; er wandert ein Pilger und Fremdling durch Straßen und Gassen dieser Welt, aber ist trotzdem kein Heimatloser; in der Heiligen Kirche hat er eine Heimat, die der selige Vorhof ist der ewigen: im Geheimnis, das um die Altäre webt, weht schon Himmelsluft (drittes Kapitel des siebten Bändchens).

Und auch hier wieder finden sich Newman und Ignatius: in dem großen Sinn aller Indifferenz und Weltentsagung und Selbstverleugnung: daß nämlich durch sie der Mensch tauglich werde zu einem «Werkzeug in der Hand Gottes», zu einem «Streiter für das Reich Christi», und das auch und gerade in Leiden und Verzicht.

d) Auf diesen Wegen, ganz persönlicher Hingabe an Gott (fünftes Bändchen), Leben der Liebe in Christus (sechstes Bändchen) und Leben über der Welt und doch in der Welt (siebtes Bändchen) ist es, daß Stufe um Stufe der in Christo wiederhergestellte Mensch reift zur Vollendung seiner Wiederherstellung:

ein Mensch, der, weil über Geschöpflichkeit hinaus erhoben in eine «Gemeinschaft göttlicher Natur», sein eigenstes Leben lebt aus Gott und in Gott, so daß Gott sein Leben ist und sozusagen seines Lebens Atem; so daß, weil Er «die Liebe ist», auch sein Leben in und aus Gott Leben der Liebe ist, die alle andern Tugenden in sich einmünden läßt, lebendige Liebe, Liebe als Leben; so daß die «Freiheit der Kinder Gottes» nun die Luft wird, darin er atmet, und das «Abba! Vater» der Inbegriff seines ständigen Betens, seines Lebens als Gebet; so daß endlich die hoheitgesättigte Ehrfurchts-

stimmung der Göttlichen Majestät ganz und gar ihn durchdringt und umhüllt zum *regale sacerdotium,* zum Priesterkönigtum seines Christenlebens (erstes Kapitel des achten Bändchens).

Aber trotz alldem und in alldem ein Mensch, ein Mensch in Gott freilich über Geschöpflichkeit erhaben, doch niemals Gott, sondern immer noch Mensch, mit den Einseitigkeiten und Gegensätzen und Widersprüchen des Geschöpfes. Freilich ist es seine Erhöhung in Gott und seine Erlösung in Christo, in deren Kraft immer mehr sich wiederherstellt der «ganze Mensch», der Mensch, wie ihn Gott «recht bildete» vorab durch jene Gabe der Harmonie zwischen unsern widerstrebenden Seelenkräften.

So erweist sich denn der immer mehr heranreifende Christ gerade dadurch als solchen, daß in ihm die Einseitigkeiten verschwinden, daß die verstreuten Stücke seines Wesens sich zusammenschließen zu innerer Geschlossenheit und Allheit und so die Gegenwart dessen in ihm kund wird, der das Eine und der Eine ist; ja gerade darin mag sich echtes Christenleben am klarsten ausweisen, daß es wie ein Ineinandergespanntsein von Gegensätzen scheint *(opposite virtues)*, Furcht und Liebe, Gebet und Arbeit, Führung und Selbstverantwortung, Strenge und Milde, Buße und Freude, wohinein ja als ihren Inbegriff alle Wege christlichen Lebens (5.—7. Bändchen) münden (zweites Kapitel des achten Bändchens).

Aber so sehr dieser «ganze Mensch» ausschaut wie ein ernster, in langen Jahren der Selbsteinkehr und Selbstbeherrschung gereifter Mann — das Letzte und Innerste echten Christentums ist diese Männlichkeit nicht: «Wenn ihr nicht werdet wie Kinder, so könnt ihr in das Himmelreich nicht eingehen!»

Das Letzte und Innerste ist das Kind, und gerade hierin Schlußstein des Christentums als Er-

lösungsreligion, als Wiederherstellung des Paradies-Urstandes, den heilige Kirchenväter gerade als «Stand reiner Kindeseinfalt» (nicht Stand von Kindern) zeichnen.

So ist der vollkommene Christ einer, in dem alle reine ungetrübte Schönheit echter Individualität schimmert, ein Mensch, in dem nichts gemacht, nichts unecht ist, dessen besondere Tugend nichts ist als diese in Christo geläuterte Individualität; einer, in dem aller notwendige Zwang der Anfangsjahre sich wandelte in Freiheit, heilig sein zu dürfen, alle notwendigerweise überlegte und gewollte Übung sozusagen Natur ward, nicht anders handeln zu können; einer darum, der beinahe gar nicht mehr lebt in den langen verwickelten Windungen mühseliger Überlegung, mühseliger Selbstbeobachtung, der sozusagen entwachsen ist der Folge des Essens vom Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen, dessen Leben nun nichts mehr ist als schlichte Einfachheit und Einfalt, die mit den Engeln nichts weiß von Welt, nichts weiß von sich, nur das Eine immer wiederholte «Heilig! Heilig! Heilig!»

einer darum zuletzt, in dem das, wovon unsere erste Kindheit eine Ahnung und ein Versprechen war, nun Wirklichkeit ward und immer mehr wird in seliger Erfüllung, in der das Paradies wieder aufblüht aus Schutt und Geröll der Jahrhunderte gefallener Menschheit, —:

Kind in Gott, Kind ewig (drittes Kapitel des achten Bändchens).

So ist es, daß auch der Höhepunkt des Werkes Newmans mit dem Höhepunkt der Exerzitien in der Betrachtung *De Amore* sich berührt: Liebe, die allein bleibt: Einfalt ehrfürchtiger Liebe[1].

---

[1] Vgl. bei *Augustinus, In Ps. 112; 2:* «*Sit senectus vestra puerilis et pueritia senilis.*» — Für *Ignatius v. Loyola* vgl. *Karrer,* «Ignatiusbriefe» S. 47 ff., 124 ff., 174. Ebenso «Franz v. Borja» 250 ff.

ÜBERSICHT ÜBER DAS GESAMTWERK

Erste Abteilung: Weg zum Christentum

I: Advent (erstes Bändchen)

Erstes Kapitel: Gott

1. Gott
2. Gott im Gewissen
3. Gott der Unbegreifliche
4. Gott und ich

Zweites Kapitel: Advent

1. Glaubensbereitschaft
2. Sündenbewußtsein
3. Hingabe

II: Fülle der Zeiten (zweites Bändchen)

Erstes Kapitel: Wunder

Zweites Kapitel: Christus gestern und heute

1. Erfüllung des Alten Bundes
2. Eigener Neuer Bund
3. Christus

Drittes Kapitel: Christus derselbe gestern und heute und in Ewigkeit

1. Unfehlbare Kirche
2. Lebendige Kirche
3. Der Fels

III: Glauben (drittes Bändchen)

Erstes Kapitel: Glauben

Zweites Kapitel: Vom Glauben zum Schauen

1. Leben aus Glauben
2. Erkenntnis aus lebendigem Glauben
3. Glauben, noch nicht Schauen

Drittes Kapitel: Welt des Glaubens

1. Christentum = Christus
2. Gott der Unbegreifliche in Christo
3. Ein Gott

Zweite Abteilung: Weg im Christentum

I: Seele (fünftes Bändchen)

Erstes Kapitel: Gott der Seele

1. Der Allein-Wirkliche
2. Gott meines Lebens
3. Leben in Gott
4. Alles in Gott und Gott in Allem

Zweites Kapitel: Gott des Sünders

1. Ein zerknirschtes Herz
2. Der All-Heilige
3. Sei mir Sünder gnädig
4. Tue mit mir nach Deinem Willen

Drittes Kapitel: Gott-Führer

1. Einziger Führer
2. Immer Führer
3. Im Dunkel des Glaubens
4. In Blindheit des Gehorsams
5. In Ehrfurcht
6. Zu eigenem Werk
7. Durch Prüfung
8. Zu Ruhe

II: Gemeinschaft (sechstes Bändchen)

Erstes Kapitel: Leib Christi

Zweites Kapitel: Band der Liebe

1. Die Wenigen für die Vielen
2. Wachsende Liebe

Drittes Kapitel: Wirken der Liebe

1. Eifer der Ehrfurcht
2. Wirkendes Leben

Viertes Kapitel: Leben des Einen Leibes

1. Leben aus Sterben
2. Gemeinschaft der Heiligen

III: Welt (siebtes Bändchen)

Erstes Kapitel: Jenseits

1. Ahnung und Erfüllung
2. Einsatz und Gewinn
3. Hülle und Wesen
4. Wartet und wachet

Zweites Kapitel: Diesseits

1. Umgestalten der Welt
2. Reifen aus der Welt
3. Gelassenheit

Drittes Kapitel: Zwischen Jenseits und Diesseits

1. Rätsel vor der Welt
2. Verborgen vor der Welt
3. Wehende Schleier
4. Vorhof der Himmel

IV: Kind (achtes Bändchen)

Erstes Kapitel: In Gott

1. Vollkommen, wie der Vater . . .
2. Liebe
3. Sohn
4. Hoheit

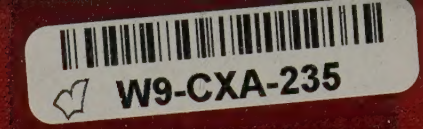
Zweites Kapitel: Ganzer Mensch

1. Ganzheit
2. Einheit der Gegensätze

Drittes Kapitel: Kind

1. Individualität
2. Natürlichkeit
3. Einfachheit
4. Kind in Gott

THE KING'S LIBRARY
1480


W9-CXA-235